

Marxismo y antimarxismo en América Latina

Crisis y renovación del socialismo

Volumen 1

Pablo Guadarrama González

COLECCIóN
alfredo maneiro
Serie
Pensamiento social

Caracas, Venezuela 2014



Centro Simón Bolívar
Torre Norte, piso 21, El Silencio,
Caracas - Venezuela, 1010.
Teléfonos: (0212)768.8300 / 768.8399

Correos electrónicos
atencionalescritorfepr@gmail.com
comunicacionesperroyrana@gmail.com

Páginas web
www.elperroylarana.gob.ve
www.mincultura.gob.ve/mppc/

Diseño de la colección
Dileny Jiménez
Hernán Rivera

Ilustración de portada
David Dávila

Edición
Juan Pizzani
Lenin Brea

Corrección
Zorayda Coello

Diagramación
Hernán Rivera
Impreso: 2015
Hecho el Depósito de Ley
Depósito legal lf4022015300340
ISBN 978-980-14-3009-4
Impreso en la República Bolivariana de Venezuela





La Colección Alfredo Maneiro, *Política y sociedad, publica obras puntuales, urgentes, necesarias, capaces de desentrañar el significado de los procesos sociales que dictaminan el curso del mundo actual. Venezuela integra ese mundo en formación, de allí la importancia del pensamiento, la investigación, la crítica, la reflexión, y por ende, de las soluciones surgidas del análisis y la comprensión de nuestra realidad.*

Firmes propósitos animan a esta colección: por una parte, rendir homenaje a la figura de Alfredo Maneiro, uno de los principales protagonistas de los movimientos sociales y políticos que tuvieron lugar en Venezuela durante los duros y conflictivos años sesenta, y por la otra, difundir ediciones de libros en los cuales se abordan temas medulares de nuestro tiempo.

Pensamiento Social: *es un espacio para el debate teórico en torno al ideario económico, político y social que ha perfilado el devenir histórico latinoamericano y caribeño. Igualmente sirve para la exposición y profundización del espíritu emancipador de nuestro continente.*

INTRODUCCIÓN

Es siempre fundamental el conocimiento de la historia y no olvidar de dónde venimos, cuáles son nuestras raíces, las causas que generaron los acontecimientos que aquí nos trajeron a todos nosotros.[1]

HUGO CHÁVEZ

¿Por qué y para qué este libro?

La idea de escribir este libro surgió en Nicaragua en el verano de 1985, cuando impartíamos un ciclo de conferencias en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, con sus sedes en Managua y León, sobre el desarrollo del pensamiento marxista y de algunas manifestaciones del anticomunismo contemporáneo en América Latina.

Ya con anterioridad habíamos advertido que, para continuar dicha labor, era imprescindible que profundizáramos en el estudio de la trayectoria del pensamiento socialista y marxista en América Latina, pues de otro modo el enfoque podría resultar muy unilateral, como en ocasiones sucedía cuando revisábamos algunos estudios realizados por latinoamericanistas en la entonces Unión Soviética y otros países socialistas de Europa Oriental sobre estos temas, como en la trayectoria del pensamiento filosófico latinoamericano en general.

---

1 Hugo Chávez. *Los cinco motores para impulsar el socialismo,* Fundación Fondo Editorial Simón Rodríguez, Caracas: 2007, p. 9.

Emprendimos dicha tarea y sus primeros frutos se obtuvieron en un curso de posgrado sobre el tema en nuestra Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, Santa Clara (Cuba), entre 1987 y 1988.

Otro paso importante en su maduración fue la impartición de algunas conferencias sobre el tema, en ese último año, en la Universidad Incca de Colombia, donde en forma similar se nos facilitaron todas las grabaciones de nuestras conferencias y discusiones con los alumnos del magíster de Filosofía.

Así fuimos incorporando nuevas reflexiones sobre las repercusiones que traían aparejadas sobre esta región las transformaciones que en esa época se operaban en la entonces Unión Soviética. Motivados por los interesantes debates que se produjeron durante la presentación de algunas ponencias en congresos en México, Perú, Colombia y Cuba, referidas a algunos momentos y problemas de la evolución del pensamiento marxista y socialista en el ámbito latinoamericano, iniciamos la redacción del libro. Su primera edición se produjo en 1990 en la Universidad Incca de Colombia con el título *Marxismo y antimarxismo en América Latina*.

Desde un principio no nos propusimos escribir una historia del marxismo ni del anticomunismo en América Latina, sino aportar algunos elementos para la necesaria reflexión sobre los principales momentos de confrontación entre ambos. De ahí que considerábamos imprescindible –después de analizar algunos presupuestos teórico-metodológicos para el análisis de la cuestión–, entrar en un segundo capítulo con mayor carácter histórico, en el que se abordaran las ideas y posiciones de algunos de los más significativos representantes del pensamiento socialista y marxista en esta región, así como de algunos de sus antecesores, sobre los temas de mayor controversia en sus respectivas épocas.

Sabíamos de antemano que no podríamos abarcarlos todos, ni siquiera profundizar en muchos de ellos. Pero nuestro objetivo era ofrecer ciertos elementos de juicio que confirmaran la hipótesis de que, al igual que el marxismo en sus orígenes y desarrollo en Europa se había gestado y enriquecido en la lucha contra las formas imperantes de la filosofía y la ideología burguesas, también

en nuestra América se había producido un proceso similar que no constituía un simple eco de aquel, pero que tampoco podía ignorarlo, dado el carácter históricamente universal de las formas de la conciencia social, entre las cuales se destaca la filosofía.

Queríamos verificar si resultaban válidas algunas críticas al marxismo, por ejemplo, el tacharlo de europeísmo, exotismo, dogmatismo, etc.; o si, por el contrario, nuestros marxistas en lugar de plantearse la elaboración de sistemas teóricos apriorísticos y especulativos, como es más común en el pensamiento filosófico idealista, se habían dado a la tarea de estudiar, a partir de la concepción materialista de la historia, sus respectivas realidades concretas y, a la vez, se habían nutrido de las formulaciones teóricas emanadas de la doctrina marxista, en tanto que la enriquecían y enjuiciaban.

Otro objetivo consistía en apreciar en qué medida se había producido la necesaria imbricación orgánica entre la elaboración intelectual y la actividad práctico-política de los marxistas latinoamericanos, y cómo esto había incidido en la recepción del marxismo en este ámbito.

En ese sentido, aspirábamos a constatar si el pensamiento marxista latinoamericano había sido, más que original, auténtico, en el sentido en que concebimos la autenticidad de un pensamiento, esto es, por su correspondencia o no con las exigencias epistemológicas, metodológicas, axiológicas y sociopolíticas de cada circunstancia en que se había desarrollado.

Era nuestro interés analizar cómo el antimarxismo, en particular, y el anticomunismo en general, no sólo se han nutrido de las fuentes tradicionales de las corrientes filosóficas contemporáneas, sino que aprovechan cualquier insuficiencia de los análisis marxistas o cualquier error político aislado para convertirlo en una característica "universal" e inherente a todo enfoque marxista. Para esta labor había que detenerse en las distintas formas de identificación o acercamiento al marxismo, a diferencia de quienes se le aproximan solamente para observar dónde pueden concentrar mejor sus golpes.

También nos motivaba la idea de que el marxismo, por su esencia genuina, no reserva el arma de la crítica solamente para sus adversarios, sino que la utiliza como constante fermento catalizador de perfeccionamiento de sus propias elaboraciones teóricas, acorde con las nuevas circunstancias que emanan de las nuevas contradicciones engendradas por la práctica social, sin renunciar a las tesis fundamentales de la concepción dialéctico-materialista, y por tanto histórica, del mundo.

Por todas estas razones, era imprescindible profundizar en el tema de qué significa ser marxista y qué elementos deben considerarse consustanciales al socialismo. No por un simple juego semántico o expresión de insatisfacción intelectual, sino por la exigencia metodológica que requiere la elaboración del marco conceptual de cualquier investigación sobre el tema.

Convencidos de que el triunfo de la Revolución cubana ha constituido un punto nodal del desarrollo del marxismo y del socialismo en América Latina, dedicamos un capítulo a debatir algunas cuestiones referidas a este proceso –y al pensamiento de algunos de sus principales protagonistas–, las cuales han exigido una reflexión profunda e investigación posterior, pero jamás silencio cómplice e impotente.

Los investigadores que se consideren simpatizantes de la ideología socialista, y de algún modo articulados a la tradición teórica del pensamiento marxista, siempre tienen el deber de ir presentando los resultados parciales de sus respectivos trabajos sobre estos temas, y no esperar a que todo se aclare y tranquilice para escribir bellas crónicas. También deben afrontar con valentía científica y política las transformaciones del mundo contemporáneo, para no caer en las posiciones del marxismo vergonzante.

Con ese fin, fuimos sometiendo a debate público en distintos escenarios las ideas fundamentales de este tercer capítulo de la primera edición del libro –"Por qué y para qué filosofar en América Latina"–. Las referidas al objeto y la función de la filosofía fueron debatidas en los congresos de filosofía de Córdoba, Argentina y Toluca (México), en 1987, y las concernientes a la crisis del marxismo

en los congresos realizados en Bolivia y Perú en 1988. Muchas de estas ideas fueron confrontadas durante 1989 en la entonces existente República Democrática Alemana con profesores y colegas de las universidades de Halle y Rostock, pero especialmente en la Universidad Karl Marx de Leipzig, donde habíamos concluido estudios de doctorado en filosofía en 1980 y nos preparábamos durante la década de los años ochenta a elaborar el segundo doctorado o Promotion B, según la categorización académica alemana, cuando precisamente en ese año nos sorprendió a todos la caída del Muro de Berlín.

Por supuesto que no abandonamos nuestro interés investigativo sobre el tema e incluso lo profundizamos e incrementamos a raíz del derrumbe de aquellos experimentos de socialismo, cuyo máximo desastre fue, sin duda, la destrucción de la Unión Soviética. Así fuimos elaborando nuevos trabajos sobre lo que considerábamos constituía una expresión no sólo de la crisis del socialismo, sino también de la crisis del marxismo, términos éstos –especialmente este último– que produjeron algunas reacciones de desaprobación por parte de algunos que, desde una supuesta ortodoxia marxista, pensaban que defendían esta teoría más que el propio Marx, cuando en verdad habían contribuido a su anquilosamiento.

El impacto de aquellos acontecimientos para el pensamiento socialista y marxista en América Latina era evidente, y sólo quienes quisieran voluntariamente cerrar los ojos ante ellos podían ignorarlos. Fuimos presentado algunos de los nuevos trabajos sobre el tema en congresos de la Universidad de La Habana, del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Cuba, de mi propia universidad –en el simposio sobre pensamiento latinoamericano que, desde 1998 hasta la actualidad, se realiza cada dos años y del cual se han desarrollado trece ediciones, la última en junio del 2012– y otras instituciones nacionales y extranjeras, principalmente durante el congreso de la American Philosophical Association (Atlanta, 1989) donde me aportaron valiosas sugerencias. También, a principios de 1990, tuvimos la oportunidad de intercambiar criterios sobre la primera edición del libro en la Universidad Nacional

Autónoma de México, el Instituto Politécnico Nacional, la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y la Universidad Autónoma de Nuevo León en Monterrey, así como en varias universidades colombianas (la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad Incca de Colombia, la Universidad Autónoma de Colombia en Bogotá, la Universidad del Cauca en Popayán, y especialmente en la Universidad del Atlántico en Barranquilla). El centenario de la muerte de Mariátegui y de Gramsci motivó nuestras intervenciones en eventos en la Universidad Central de Venezuela, la Universidad de los Andes en Bogotá y la Casa de las Américas en La Habana. La mayor parte de estos trabajos fueron publicados en las memorias de los respectivos eventos, y en otras revistas y libros de distintos países.

Cuando en 1993, en Cuba, la Editora Política nos solicitó realizar una nueva edición de este libro en colaboración con la editorial mexicana El Caballito, accedimos a la misma, pero decidimos hacer una cuidadosa revisión y actualización de aquel texto elaborado en la década anterior, antes del derrumbe del socialismo soviético. Con esa actualización se publicó y presentó en la librería Gandhi de la Ciudad de México, en 1994, en un ambiente nada favorable a los ideales del socialismo y el reconocimiento del valor de la teoría marxista.

La vehemencia en la labor de continuar el proceso de dignificación de la teoría marxista y de justificación del ideario socialista, aun en los más difíciles momentos del pueblo cubano transcurridos durante el llamado "período especial" –en que la economía cubana tocó fondo tras su desarticulación del mercado con los anteriores países socialistas de Europa Oriental, en especial de la Unión Soviética–, nos impulsó a sustentar en 1995 para el segundo doctorado, que otorga según la reglamentación académica cubana la categoría científica de doctor en Ciencias, en nuestra Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, la tesis que resumía la mayor parte de nuestros trabajos sobre humanismo y autenticidad en el pensamiento filosófico latinoamericano y sobre la significación del marxismo, la cual publicaría posteriormente la Universidad Incca de Colombia.

La confrontación con el discurso filosófico posmodernista desde fines de los ochenta e inicios de los noventa nos había conducido a la reivindicación no sólo del humanismo en general en la historia universal de la filosofía, sino en particular en la obra de Marx y la tradición marxista –con independencia de lo sostenido por Althusser al respecto–, por lo que nuestra atención se dirigió en tal perspectiva y, como resultado del mismo, surgió el libro *Humanismo, marxismo y postmodernidad*, publicado por la editorial cubana Ciencias Sociales en 1998, y que para nuestra sorpresa obtendría el Premio de la Crítica que otorgan anualmente de manera conjunta el Instituto Cubano del Libro y la Academia de Ciencias de Cuba.

Una motivación inicial que también tuve para escribir *Marxismo y antimarixismo en América Latina* fue contribuir de algún modo al proceso de formulación de algunas hipótesis destinadas al trabajo posterior de investigación que dirigimos sobre la autenticidad del pensamiento marxista en América, en un grupo de pensamiento filosófico latinoamericano de la Universidad Central de Las Villas, y que con ese subtitulo y bajo el título de *Despojados de todo fetiche* publicó, en convenio con la anterior casa de estudios, la Universidad Incca de Colombia en 1998. Esta investigación se desarrolló también con la colaboración de investigadores de otras universidades cubanas y del extranjero.

El desarrollo de varias ediciones de la maestría en Pensamiento Filosófico Latinoamericano, y posteriormente del doctorado en Filosofía, con énfasis en historia de la filosofía en América Latina, nos hizo impartir en varias ocasiones la asignatura sobre historia de las ideas marxistas en América Latina, y de ese modo participar en la docencia de posgrado y ciclos de conferencias relacionadas con el tema tanto en Cuba como en universidades de otros países, entre ellas, la Universidad Complutense y la Universidad Autónoma de Madrid, ambas en España, la Universidad Autónoma del Estado de México, la Universidad Nacional de Loja (Ecuador), la Universidad Nacional de Colombia y la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (San Salvador).

La participación en varias ediciones de los congresos Marx Vive, que realiza la Universidad Nacional en Bogotá, así como de los Foros Internacionales de Filosofía de Venezuela y otros eventos de esa naturaleza en Cuba y otros países, nos ha permitido ir elaborando nuevos trabajos sobre el devenir del pensamiento marxista en América Latina, pero en especial sobre el balance crítico y las perspectivas del socialismo, especialmente en esta región.

Cuando la Fundación Editorial El Perro y la Rana nos solicitó el pasado año hacer una nueva edición de dicho libro aceptamos la propuesta con agrado, pero sugerimos que se nos permitiera incorporar, sino todos, por lo menos algunos de los trabajos en relación con el socialismo y el marxismo en Latinoamérica que habíamos elaborado en las últimas dos décadas. Una labor similar habíamos realizado cuando preparamos una selección de nuestros trabajos sobre el tema *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs. alienación,* que esta editorial publicó en tres tomos en el 2008, y el cual resultaría su libro más vendido en el 2009.

Era, además, imprescindible que tomara en consideración algunos de los valiosos trabajos de muchos autores que en los últimos años han enriquecido notablemente la bibliografía existente en la actualidad sobre el desarrollo del pensamiento socialista y marxista en América Latina, algunos de los cuales aparecen en la bibliografía referenciada.

Con motivo de la propuesta de incorporar al libro algunos trabajos que elaboramos sobre el surgimiento y momentos significativos del desarrollo del marxismo en el contexto mundial, la crisis y renovación del marxismo y el socialismo ante la crisis del neoliberalismo, y las perspectivas actuales del socialismo, se aceptó que se añadieran en esta nueva edición dos capítulos sobre los temas anteriores y que un subtítulo acompañase al libro en estos nuevos tiempos, tan diferentes a aquellos en los que fue escrito y luego reeditado en las dos primeras oportunidades, *Crisis y renovación del socialismo*.

Afortunadamente, ya son cada vez menos los que dudan que el siglo xxi haya traído aires renovadores para el ideal socialista y de consecuente reivindicación de la dignidad teórica del marxismo.

Incluso algunos que en estampida les abandonaron y desaparecieron de sus bibliotecas los libros referidos al tema al dejarse seducir por los cantos de sirena del neoliberalismo supuestamente triunfante en la última década del pasado siglo, ante su actual fracaso –y no sólo en Latinoamérica, sino especialmente en su casa matriz europea–, y ante el triunfo de procesos electorales en esta región, junto al emblemático sostenimiento y renovación del proyecto socialista en Cuba, con vergonzante timidez vuelven a desempolvar algunos textos de los llamados "clásicos del marxismo" o de sus continuadores más heterodoxos –ya que el "marxismo soviético", entendiendo éste en la dogmática versión de sus manuales, definitivamente parece que ha sido sepultado–, y se asoman con precaución desde las últimas filas de asientos de los teatros en que se realizan los actuales congresos sobre las perspectivas del socialismo, para tratar de otear desde dónde soplan los nuevos vientos y hacia dónde se dirigen, tal vez para orientar sus veletas en ese sentido.

Los trabajos incluidos en esta edición, de los cuales no aparece la indicación de dónde fueron publicados con anterioridad en sus respectivos títulos, aparecieron en las dos ediciones anteriores del libro *Marxismo y antimarxismo en América Latina*.

De manera tal que ahora sometemos a la crítica, por tercera vez, este conjunto de trabajos ya más elaborados y articulados, pero no por ello inobjetables. En este aspecto, coincidimos con lo planteado por Armando Hart en 1985 en la Casa de las Américas, La Habana, con motivo de la I Reunión de Latinoamericanistas de los Países Socialistas –que desafortunadamente fue la última de aquellos países entonces considerados socialistas, pero no perdemos la esperanza de que se efectúen nuevas reuniones de este tipo en este siglo xxi, en el que los pueblos latinoamericanos ensayan nuevos experimentos de socialismo–: "... hay que dejar atrás la etapa de escribir libros con los cuales todo el mundo esté de acuerdo". Pues

eso tal vez sería lo más alejado de las ideas y la práctica revolucionaria de Marx y de tantos hombres y mujeres que auténticamente han continuado su labor.

Pablo Guadarrama González

Capítulo I
Premisas teóricas, sociales, económicas y políticas del surgimiento del marxismo[2]

Premisas histórico-sociales del marxismo

En correspondencia con el ancestral principio de que "ninguna cosa nace de la nada"[3], la concepción dialéctico materialista, socialista y revolucionaria del mundo propugnada por lo que comúnmente se ha dado a conocer como el marxismo tuvo, como toda teoría –en sus diversas dimensiones, esto es como filosofía, como ideología y como formulaciones científicas en el terreno de la historia, la economía, la sociología, etc.–, una serie de antecedentes y premisas que deben ser estudiadas para justipreciar la significación histórica de su origen y desarrollo.

Las ideas sobre la posibilidad de que los hombres puedan convivir fraternalmente en algunas formas de organización socioeconómica esencialmente equitativas son tan antiguas como la sociedad misma. Éstas se plasmaron en mitos, leyendas y diversas expresiones religiosas, entre las que se destaca el cristianismo en sus orígenes.

---

2 Pablo Guadarrama. *América Latina, marxismo y postmodernidad,* Universidad Incca de Colombia, Bogotá: 1994, pp. 28-38. (N. del E.: ver otras publicaciones donde Guadarrama trabaja estas ideas en la bibliografía del autor anexa al final de este libro).

3 Tito Lucrecio Caro. *De la naturaleza,* Editorial Ciencia Nueva, Madrid: 1986, p. 45.

La filantrópica actitud de compartir panes y peces entre los miembros de las comunidades cristianas perseguidas por el Imperio romano, parece haber propiciado la genealogía del término comunista[4]. Tal situación indujo a Federico Engels a sostener, cuando los socialistas alemanes eran reprimidos por el gobierno de Bismarck, que éstos podían considerarse una especie de cristianos de la nueva época.

Tanto la historia antigua como la medieval y moderna atesora innumerables ejemplos de formas comunitarias de vida en múltiples pueblos, así como de utópicas sociedades concebidas por las humanistas concepciones de pensadores como Tomás Moro, Tomás Campanella, Saint-Simon y Charles Fourier, así como intentos de llevarlas a la práctica, como en el caso de Robert Owen en Inglaterra y México, la Conspiración de los Iguales de Graco Babeauf en Francia, o la Liga de los Justos, posteriormente denominada Liga de los Comunistas, en Alemania, donde Heinrich Heine y Wilhelm Weitling expresaban también su afinidad con tales ideas de orientación socialista.

El carácter inhumano del capitalismo encontró también tempranos críticos en los ideólogos del anarquismo, tales como Proudhon, Bakunin, Malatesta, etc.

El materialismo histórico surgió en una época y ambiente social propicios para que sus tesis fundamentales llegaran al grado de madurez que alcanzaron inicialmente con la obra de Marx y Engels, así como de otros representantes de dicha concepción en otras partes del mundo, desde mediados del siglo xix hasta nuestros días.

Una de las mejores pruebas de la validez filosófica, y en algunos casos científica, de muchos de los principios teóricos y metodológicos perfilados por el marxismo, como la objetividad, la historicidad, el carácter contradictorio de la realidad y del pensamiento,

---

4 "… sus breves observaciones, exclamaciones, demandas, imprecaciones, indican claramente en cada caso el uniforme carácter comunista de la primera etapa de la congregación cristiana". Karl Kautsky. *El cristianismo: sus orígenes y fundamentos,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1986, p. 320.

etc., que conforman la visión dialéctica del desarrollo de cualquier fenómeno, se ponen de manifiesto al estudiar el surgimiento y devenir posterior de esta concepción.

El marxismo, como toda filosofía auténtica, aparece como conciencia de su época, en ese sentido, en sus tesis fundamentales se reflejaron las profundas transformaciones que se produjeron en las relaciones económicas, políticas y sociales a escala mundial con el desarrollo del capitalismo. Tal reflejo no podía ser ni simplificador ni reproductor, y mucho menos estático, sino todo lo dinámico que exige una teoría que aspira a la comprensión de las leyes generales del desarrollo de la realidad social para su transformación revolucionaria. Y para lograr este requisito, esa filosofía tuvo que enjuiciar críticamente la época en que apareció, y proseguir esa labor de crítica en circunstancias y épocas diferentes, como las que tuvieron ante sí Rosa Luxemburgo, Lenin o Gramsci en Alemania, Rusia e Italia respectivamente, durante las primeras décadas del siglo xx, o José Carlos Mariátegui y Ernesto Guevara en América Latina.

Los desvíos y tergiversaciones que condujeron a formulaciones dogmáticas e hipertrofiadas de las ideas de Marx y Engels, incluso cuando aún vivían, constituyen una evidencia de que el desarrollo de esta teoría no se ha producido sin contratiempos, sino en aguda confrontación en todos los planos de la teoría y de la práctica socio-política y económica.

No debe sorprender el hecho de que en las actuales circunstancias de deterioro de algunos modelos de sociedad que se consideraban a sí mismos expresión fidedigna del ideario de estos pensadores y revolucionarios, esté muy cuestionada la validez de la interpretaciones escolásticas del marxismo, como las caracterizaría Ernesto Che Guevara, y se les considere, en parte, responsables de los descalabros del totalitarismo de algunos regímenes autoproclamados socialistas.

Una adecuada reconstrucción histórico-filosófica del desarrollo de la teoría marxista desde su surgimiento hasta la actualidad, tarea ésta que a pesar de numerosos intentos no ha cristalizado

plenamente[5], tendrá que analizar los grandes enriquecimientos que se han operado en esta teoría en cada momento posterior y, a la vez, determinar los errores que se han cometido en el proceso de "completamiento" de la misma.

Un punto de partida imprescindible para la comprensión del significado histórico-universal de la revolución filosófica –y en especial en el terreno de las entonces nacientes ciencias sociales– que produjo el marxismo, lo constituye el análisis de la necesidad de su aparición, dadas las premisas y condiciones entonces existentes.

La indiscutible genialidad de Marx y Engels no debe en ningún modo opacar el hecho de que la concepción dialéctico materialista del mundo tuvo sus raíces en el pensamiento antiguo. También tuvo atisbos significativos en el Renacimiento, y posteriormente en el pensamiento moderno de la Ilustración.

El marxismo ha sido y sigue siendo heredero de todo lo mejor que ha creado la cultura humana y no debe circunscribirse exclusivamente a la filosofía clásica alemana, al socialismo utópico y a la economía política inglesa, tal como en ocasiones se ha querido limitar extrapolando el artículo de Lenin referido a sus fuentes y partes integrantes. Éstos fueron pilares básicos de su gestación, pero de ningún modo sus elementos exclusivos.

5 Es posible enumerar una larga lista bibliográfica de historias del pensamiento marxista que desde el siglo xix hasta el presente han proliferado. Sin embargo, la mayoría de ellas han tenido como desventaja el propio desconocimiento de la obra integral de Marx y Engels, que hasta la actualidad no ha sido publicada en su totalidad. Algo similar ha sucedido con la manipulación de las obras de Lenin y de otros marxistas que, al cuestionárseles su condición de tales, no han sido tomados en consideración, como Trotsky, Gramsci, Lukács, etc. Si a esto se añade la relativa subvaloración de quienes desde un marco fuera del europeo, como el asiático o el latinoamericano, han incorporado ideas aportativas a la teoría, se revela aún más la insuficiencia de los estudios realizados. Un ejemplo de estos defectos, entre otros dirigidos a desvirtuar el marxismo independientemente de sus valiosos estudios de obligada consulta para los interesados en el tema, es la trilogía de Leszek Kolakowski. *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución,* Alianza Editorial, Madrid: 1978.

El marxismo se decantó favorablemente también a través del proceso de valoración crítica, no sólo de Hegel y Feuerbach[6], sino también de los jóvenes hegelianos Strauss, Ruge, Bauer, Stirner, etc., y de otros pensadores como Proudhon, Dühring, Comte, Spencer, Kierkegaard, etc. Marx y Engels no se distanciaron de la producción filosófica de sus coetáneos de la segunda mitad del siglo XIX, sino que, por el contrario, la aprovecharon críticamente.

Así surgió y se desarrolló el marxismo en abierta comunicación crítico-dialéctica con las producciones teóricas de los nuevos tiempos. De ese modo Georgi Plejánov, Paul Lafargue y Antonio Labriola, entre otros, se enfrentaron al positivismo y al irracionalismo floreciente a fines del siglo XIX. De la misma manera que, por su parte, Lenin combatiría el empirocriticismo, el pragmatismo, el neokantismo, etc.; en tanto que José Carlos Mariátegui se enfrentaría al reformismo de Henri de Man, al idealismo de Benedetto Croce y Giovanni Gentile y revalorizaría, entre otros, a Georges Sorel.

En ningún momento prevaleció en los principales representantes de la nueva concepción del mundo el criterio de que bastaría encontrar en dos o tres clásicos, de la posteriormente denominada filosofía marxista-leninista, el arsenal y los argumentos exclusivos para enfrentar las nuevas exigencias teóricas que demandaban la práctica social y los adelantos posteriores a ellos de la ciencia, la técnica y la civilización.

Las enseñanzas de Francis Bacon –quien criticaba a aquellos que, como la araña, trataban en vano de extraer de sí todo lo necesario para construir el artificio de su tela, en tanto que elogiaba a los que, igual a la abeja, sabían extraer el néctar de cada flor y producir tras paciente labor la enjundiosa miel y la iluminadora cera– prevalecieron en el marxismo más auténtico, a pesar de que no faltaron quienes se distanciaran de algunas interpretaciones dogmáticas de él, dada sus predilecciones por tal arácnida función intelectual.

---

6 P. Guadarrama. "El espíritu alienado de Hegel" y "La desalienación del espíritu de Feuerbach a Marx", *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs. alienación,* Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas: Tomo I, 2008, pp. 53-83.

El hecho de que un culto obrero alemán, Joseph Dietzgen, hubiese llegado por sus propias vías a formular algunas de las tesis de la dialéctica materialista, a pesar de sus simplificaciones, como llegaron a reconocer Marx y Engels, constituye una muestra más de que el desarrollo del pensamiento científico, filosófico, etc., y el grado de maduración de las condiciones sociales de mediados del siglo XIX favorecían la aparición de esta concepción.

Entre esas condiciones, merece especial atención el grado de secularización y de divulgación de los avances de la cultura que genera la sociedad burguesa a partir de la Ilustración, como premisa fundamental para el despliegue de las fuerzas productivas que demandaba el pujante capitalismo.

Sin analizar estas premisas y otras entre las que se destaca la polaridad que alcanzaron las contradicciones sociales en aquella época, expresadas en la enconada lucha de clases, no es posible comprender la significación histórica de la aparición y desarrollo de la concepción dialéctico-materialista, socialista, desalienadora y revolucionaria del mundo que propugna el marxismo.

La burguesía, en su ascenso vertiginoso hacia la modernidad, parecía representar a todos los sectores sociales que demandaban ser manumitidos en la agonizante sociedad feudal. A través de sus ideólogos se proclamaba a todos los vientos el triunfo de la razón sobre la arbitrariedad de la nobleza, de la igualdad, la fraternidad y la libertad, especie de paradigmas[7] o falacias, como condición básica de las nuevas relaciones sociales que se ponían en práctica con el triunfo del capitalismo.

La experiencia histórica de las primeras revoluciones burguesas y sus resultados han sido suficiente para evidenciar la ficción de aquella pretendida representatividad, no obstante los indiscutibles logros que alcanzaba la humanidad con tales procesos emancipatorios.

---

7 P. Guadarrama. *Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna,* Editorial Magisterio, Bogotá: 2006.

El papel progresista que jugó la burguesía en aquel proceso revolucionario conmovió no sólo a los Países Bajos, Inglaterra y Francia, como principales escenarios europeos de aquellas transformaciones durante los siglos XVII y XVIII, sino a todas las fuerzas que, en otros contextos, apremiaban también a la liberación como lógica continuidad del movimiento expansivo y de internacionalización de las relaciones económicas que había estallado en el emergente capitalismo del siglo XVI. La Independencia de las Trece Colonias inglesas en Norteamérica, la Revolución de Haití, del mismo modo que las guerras de independencia latinoamericana y las tímidas transformaciones burguesas emprendidas por Rusia y Japón en el siglo XIX, no resultaron simples ecos de aquel sacudimiento, fueron, en verdad, eslabones engranados y necesarios de dicho proceso de construcción de la modernidad, aun cuando para los países periféricos como los latinoamericanos, no ha sido simplemente pospuesta como sostiene Habermas[8], sino que en verdad ha resultado malograda.[9]

Tales transformaciones sociales estaban aparejadas al impetuoso desarrollo de las fuerzas productivas que tenía una de sus mayores expresiones en la Revolución industrial que, con la introducción acelerada del maquinismo, incrementaba la productividad del trabajo a ritmos desconocidos hasta entonces, pero a la vez situaba la relación hombre-naturaleza y hombre-hombre, mediada en el nuevo proceso productivo, en planos enajenantes y diferentes a los conocidos. El distanciamiento entre el productor y el consumidor alcanzaría dimensiones proporcionales a las diferencias existentes entre los nuevos dueños de los medios de producción y el proletariado semiesclavizado.

---

8 "En suma, el proyecto de la modernidad todavía no ha sido realizado". Jurgen Habermas. "Modernidad vs. posmodernidad". Fernando Viviescas y Fabio Giraldo. *Colombia, el despertar de la modernidad,* Foro Nacional por Colombia, Bogotá: 1991, p. 29.

9 P. Guadarrama. "La malograda modernidad latinoamericana", *Humanismo, marxismo y postmodernidad,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1998, pp. 134-143.

Ese proceso de polarización social, que aún no se detiene, sino que se incrementa alcanzando otras dimensiones en la actualidad –la que se produce entre países desarrollados y subdesarrollados, unida a la que se produce en el interior de estos países, a pesar de los intentos de ideólogos burgueses y gobernantes por alcanzar una idílica sociedad de clase media única o de "capitalismo popular"–, dio lugar a que en la primera mitad del siglo XIX la clase obrera apareciera en la palestra pública como una fuerza social independiente y pujante.

El movimiento ludista, en el que algunos obreros confundían a su adversario con la máquina a la cual destruían, así como el movimiento cartista, que también en Inglaterra adquiría ya proporciones políticas, unidas a las insurrecciones obreras de Lyon y de los tejedores de Silesia, fueron todos síntomas evidentes de la toma de conciencia por parte de la clase obrera de que sus intereses eran diametralmente opuestos a los de la burguesía. Paulatinamente, se fueron evidenciando en el movimiento obrero algunos procesos de conversión en lo que Marx denominaría desde "clase en sí", limitada a su consideración en el plano económico, hasta "clase para sí", en la que el factor ideológico adquiriría un mayor protagonismo.

Sin embargo, tal proyección ideológica no implicaba que la clase obrera redujera el alcance de las transformaciones sociales que emprendía para satisfacer únicamente sus intereses. Precisamente la labor preliminar de la nueva concepción revolucionaria del mundo, preconizada por los fundadores del marxismo, consistió en fundamentar la tesis de su carácter histórico universal y completar las tareas que habían emprendido las transformaciones revolucionarias burguesas en el permanente proceso de humanización y democratización social que Marx y Engels aspiraban a llevar a planos decisivos con la revolución proletaria.

Durante la quinta década del siglo XIX, período en que dichos pensadores perfilan sus ideas filosóficas y elaboran las tesis fundamentales de la concepción materialista de la historia, y en especial, una concepción del socialismo que los distanciaba de los utopistas, el movimiento revolucionario en Europa había llegado a su clímax,

como lo demostraron los estallidos en varios países[10]. No resultaría extraño que, incluso, se avizorara la idea del triunfo de la revolución proletaria mundial, como puede apreciarse en el *Manifiesto del Partido Comunista*, escrito a raíz de las revoluciones europeas de 1848.

Para lograr tal objetivo, debían dedicar sus vidas no sólo a luchar contra el capitalismo, sino a estudiar los mecanismos de aquella sociedad que se proponían superar dialécticamente y a educar al movimiento obrero, sujeto de las transformaciones que debían acometerse en el espíritu científico, humanista y revolucionario, que exigía la construcción de una nueva sociedad edificada sobre la base de mecanismos y valores muy diferentes a los burgueses.

La historia de la humanidad ofrece innumerables ejemplos en los que se demuestra que toda clase social en ascenso se da a la tarea de buscar y formar a sus ideólogos, y que no siempre éstos proceden necesariamente del mismo grupo social del que económicamente forman parte pues, como sugería Amícar Cabral, en tales casos se produce una especie de "suicidio de clase". La clase obrera, en este sentido, no constituye una excepción. Incluso antes de que se constituyera en "clase en sí", hubo pensadores que atisbaron las funestas consecuencias subhumanizantes que traería aparejada la sociedad burguesa.

Pero cuando se implantaron plenamente las formas de producción capitalistas en los países de Europa Occidental y en Norteamérica con la Revolución industrial, durante la primera mitad del siglo

---

10 "La tercera y mayor de las olas revolucionarias, la de 1848, fue el producto de aquella crisis. Casi simultáneamente la revolución estalló y triunfó (de momento) en Francia, en casi toda Italia, en los Estados alemanes, en gran parte del Imperio de los Habsburgo y en Suiza (1847). En forma menos aguda el desasosiego afectó también a España, Dinamarca y Rumania y en forma esporádica a Irlanda, Grecia e Inglaterra. Nunca se estuvo más cerca de la revolución mundial soñada por los rebeldes de la época que en ocasión de aquella conflagración espontánea y general, que puso fin a la época estudiada en este volumen. Lo que en 1789 fue el alzamiento de una sola nación era ahora, al parecer, la primavera de los pueblos de todo un continente". Eric Hobsbawm. *Las revoluciones burguesas*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana: 1976, p. 152.

xix, fue cuando se pudo apreciar en mayor magnitud el grado de explotación a que eran sometidos los obreros, mujeres y niños con despiadadas jornadas de trabajo. Tales circunstancias propiciaron la aparición de numerosas concepciones de orientación socialista que, asentadas en la más franca filantropía, intentaban mejorar las condiciones de vida de los nuevos sujetos de la esclavitud moderna.

El marxismo nació condicionado por la proliferación de innumerables corrientes ideológicas que, desde el liberalismo y el reformismo hasta las ideas comunistas más radicales y el anarquismo, buscaban rumbos hacia dónde dirigir el creciente movimiento obrero. A la vez, los nuevos ideólogos de la burguesía buscaban en el utilitarismo, el darwinismo social, el positivismo, el pragmatismo, etc., nuevos instrumentos teóricos para fundamentar filosóficamente el perfeccionamiento de la sociedad burguesa. En medio de ese enconado combate ideológico también contra el conservadurismo, en el que los rezagos de la aristocracia feudal, entusiasmados por los vientos de la Restauración y la Santa Alianza que tampoco habían desaparecido totalmente, junto al enfrentamiento al liberalismo, al reformismo, así como al anarquismo, se fue elaborando la nueva concepción socialista, materialista –en su comprensión de la historia– y revolucionaria del mundo.

El capitalismo, desde su irrupción acelerada por los "descubrimientos" geográficos del siglo xvi, entre los que sobresalía el de América y el de los nuevos caminos para los países europeos hacia el África Austral y el Lejano Oriente, había sabido otorgarle a cada uno de estos "nuevos" territorios su carácter de reserva estratégica.

Con la aceleración de los procesos productivos que trajo aparejada la Revolución industrial, la dinámica del comercio mundial y el avance económico europeo a partir de 1851, estas zonas cobraron gran interés en el proceso de colonización ya emprendido en los siglos anteriores. Las principales potencias colonialistas se lanzaron, durante el siglo xix, a completar un exhaustivo reparto de todas las regiones más recónditas del orbe, el cual tuvo su expresión más elaborada en la Conferencia de Berlín de 1885, en la que quedaron sembradas las insatisfacciones, especialmente

de Alemania, que posteriormente desencadenarían la Primera Guerra Mundial.

Fueron esas las condiciones internacionales en las que se engendró el socialismo y el marxismo. De ahí que, en sus concepciones sobre el proceso revolucionario mundial, tanto Marx y Engels, como otros discípulos y continuadores inmediatos de su obra teórica y práctica, tuvieran que tomar en consideración muchas de las consecuencias sociales de aquella difícil situación socioeconómica para la lucha del proletariado internacional del siglo XIX, que trascenderían a épocas posteriores.

El desarrollo de las concepciones dialécticas y materialistas del mundo desde la antigüedad, a pesar de su carácter ingenuo y espontáneo, estuvo vinculado a los progresos del conocimiento empírico sobre la naturaleza y la sociedad.

Un paso significativo en ese proceso de perfeccionamiento de la imagen dialéctica y materialista del universo se produjo en el Renacimiento, cuando las heréticas ideas de Giordano Bruno, Galileo Galilei, Nicolás Copérnico, etc., avaladas por los descubrimientos científicos que se produjeron en esa época, pusieron en crisis las concepciones metafísicas e idealistas imperantes durante el medioevo.

El pensamiento moderno tuvo ante sí el reto que le imponía el ascenso de la burguesía, la cual demandaba una aceleración en los avances de la ciencia y la técnica, a fin de asegurar el desarrollo urgente de las fuerzas productivas que exigía el ascendente capitalismo.

El auge que toma el materialismo filosófico y las ideas dialécticas en el pensamiento inglés y francés del período de la Ilustración, como se aprecia en Locke, Diderot, Holbach y Helvecio, se explica también por el nexo orgánico que se produjo entre esas concepciones y los progresos de la ciencia en esa época.

Incluso el despegue de la filosofía clásica alemana está asociado al período precrítico de Immanuel Kant, en el que este destacado representante del pensamiento dialéctico fundamenta su hipótesis, avalada por Laplace, sobre el origen del sistema solar a partir

de una nebulosa, que ponía en crisis las concepciones creacionistas al respecto.

El siglo XVIII fue testigo de extraordinarias batallas en favor del progreso científico, cuando fueron superadas las ideas del flogisto, el calórico, la alquimia, etcétera. La química moderna se impuso con los experimentos emprendidos por Lomonósov y Lavoisier, que demostraban la conservación de la materia; el descubrimiento de los elementos químicos y, en especial, del oxígeno por Priestley, y el de los átomos por Dalton, que sólo había sido intuido por Demócrito y Epicuro en la Antigüedad.

El proceso de ordenamiento y clasificación que fue común al desarrollo de las ciencias naturales durante el siglo XVIII, cedió paso a un proceso integrador de los conocimientos científicos que demandaba una interpretación dialéctico-materialista que la filosofía, hasta entonces, no había sabido elaborar integralmente, como lo haría el marxismo.

La conformación de nuevas esferas del saber científico en el terreno de la física, la química, la biología y la geología, que ponían en crisis las especulaciones sobre la historia de la Tierra –como lo hizo la teoría del sentido común de Hutton que produjo, desde fines de aquel siglo e inicios del XIX, un acelerado ritmo de avance en estas ciencias–, condicionaron significativamente la aparición de la holista e integral concepción dialéctico-materialista del mundo propugnada por el marxismo.

Frente a los nuevos descubrimientos que se efectuaron en relación con la especificidad de los fenómenos térmicos, eléctricos, luminosos, magnéticos, etc., el mecanicismo imperante resultaba incapaz de dar una genuina explicación de la concatenación existente entre ellos. Las investigaciones desplegadas en torno a la interdependencia entre las distintas formas de electricidad, entre esta y el magnetismo, que avanzaron con Galvani, Volta, Faraday y Maxwell, contribuyeron decisivamente a que se descubrieran las relaciones existentes entre otros fenómenos físicos, como la luz, y el calor y a facilitar la integración conceptual del mundo exigida por el dialéctico pensamiento filosófico.

Situación similar se presentaba con los avances en la zoología, la anatomía, la fisiología comparada, la botánica, etc., donde los aún endebles presupuestos de la biología exigían una fundamentación mayor para entender el vínculo existente entre las distintas esferas del mundo biológico, y que sólo se alcanzaría con el descubrimiento de las funciones reales de la célula a través de las investigaciones de Schleiden, Purkinje y Schwann y, de forma más elaborada, con la teoría de la selección natural y la evolución de las especies planteada por Darwin.

Aunque desde la Antigüedad la idea de que el hombre descendía de los animales era formulada de diverso modo, sólo las investigaciones de notables biólogos como Lamarck y finalmente Darwin pudieron llevar al hombre a este definitorio momento de su autoconocimiento.

Los avances en varias esferas novedosas del saber científico, como la química orgánica, la geología y la paleontología, dieron un golpe demoledor a las concepciones creacionistas y a otras teorías metafísicas imperantes por entonces, como la de los cataclismos cíclicos de Cuvier o la de la panspermia de Richter; en ambos casos, se presuponía la existencia de fuerzas extraterrestres o divinas para explicar el fenómeno de la aparición y desaparición de la vida en la Tierra.

Los experimentos de Dumas, von Liebig y Wholer, que demostraron la posibilidad de obtener artificialmente una sustancia orgánica partiendo de componentes inorgánicos, constituyeron un severo golpe a tales concepciones seudocientíficas.

Otro paso significativo hacia la fundamentación de la concepción dialéctica y materialista del mundo, por cuanto contribuía a comprender mejor su unidad, lo constituyó el descubrimiento de la ley de transformación y conservación de la energía. Por medio de ella podían ser explicados infinidad de fenómenos que hasta ese momento eran objeto de múltiples mistificaciones. Las investigaciones de Carnot y Mayer, así como las de Helmholtz, Faraday, Joule y Lenz, ayudaron en distinto grado a demostrar de manera

científica lo que hasta el momento sólo era intuible filosóficamente, esto es, la unidad indisoluble entre la materia y el movimiento.

La fundamentación matemática de esta ley por medio de la termodinámica se había inspirado "en el estudio de la conversión de la hulla en fuerza motriz, que ya se había conseguido en la práctica mediante la máquina de vapor en los comienzos de la Revolución Industrial"[11]. Hecho éste que demuestra que los avances de la ciencia, en última instancia, estaban impulsados por las demandas del desarrollo tecnológico y económico de las relaciones capitalistas de producción ya dominantes en esa época.

La posibilidad de explicar los cambios cuantitativos y cualitativos que se producían al transformarse determinadas magnitudes de las formas mecánicas, lumínicas, térmicas, etc., de existencia de la materia, se hizo realidad con estos descubrimientos.

El desarrollo de las ciencias durante los siglos XVIII y XIX condicionó significativamente el surgimiento de esta nueva filosofía esbozada por Marx y Engels, que ponía en crisis al filosofar tradicional, en particular a las llamadas filosofía de la naturaleza y filosofía de la historia, así como también a otras modalidades que ya comenzaban a proliferar como la filosofía de la religión o la filosofía de la ciencia, y que no en pocas ocasiones seguirían el camino de la reflexión filosófica con un carácter marcadamente especulativo.

A partir de ese momento, el devenir posterior del marxismo tendría que estar articulado a la investigación científica de determinadas esferas de la realidad, como hizo Marx con el análisis concienzudo del capitalismo en su obra cumbre *El capital*, Engels al estar al tanto de los avances de las ciencias naturales y sociales de su tiempo, o Lenin con sus estudios sobre el desarrollo del capitalismo en Rusia y las transformaciones operadas en la época del imperialismo con el advenimiento del siglo XX. En estas nuevas circunstancias, como planteaba Rosa Luxemburgo, "el socialismo que para la humanidad fue durante miles de años un ideal

11 John D. Bernal. *Historia social de la ciencia,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1986, p. 427.

irrealizable, ha llegado a constituir una necesidad histórica"[12]; por lo que Trotsky consideró que había llegado el momento de realizar el ideal de Marx de impulsar la revolución permanente, pues los sectores populares habían llegado al nivel de maduración necesaria para emprender el ciclo de las revoluciones proletarias[13]. De igual forma, marxistas de América, África y Asia se han dado al estudio de sus respectivas realidades socioeconómicas y culturales, y han trascendido la investigación empírica aportando ideas y tesis de valor universal.

Aquellos autoproclamados "marxistas" que han enarbolado un pretendido marxismo como conjunto de ideas abstractas y apartadas de una contextualidad histórica específica, han tratado, inútilmente, de fundamentar una posible función omnicomprensiva y totalizadora del materialismo histórico. En ese caso, en la mayoría de las ocasiones en lugar de contribuir a su enriquecimiento, han desvirtuado su auténtico desarrollo, que siempre deberá ser síntesis teórica y conciencia de las nuevas épocas para que permita su utilización como instrumento transformador revolucionario.

El marxismo no fue simplemente el producto de la genialidad o inteligencia de algunos pensadores de la talla de Marx, del cual, a pesar de su desacuerdo personal, se tomaría el nombre para denominar a una teoría de articuladas aristas filosóficas, ideológicas, políticas, científicas, éticas, estéticas, etc. Ante todo, la teoría estuvo condicionada multifactorialmente en su surgimiento por un conjunto de premisas teóricas, sociales, económicas y políticas.

Ante todo, el marxismo constituyó una etapa superior del desarrollo no sólo de la filosofía y de las ciencias sociales, sino una expresión del desarrollo de las luchas sociales de los sectores explotados y marginados en la historia, en especial de la clase obrera, de ahí

---

12 Rosa Luxemburgo. "Reforma o revolución", *Obras escogidas,* Ediciones Era, México: 1978, p. 56.

13 "La historia de las revoluciones es para nosotros, por encima de todo, la historia de la irrupción violenta de las masas en el gobierno de sus propios destinos". León Trotsky. "La revolución de febrero", *Historia de la revolución rusa,* Editorial Cenit, S.A., Madrid: 1931, p. 7.

que reformulara las ideas y propuestas de la lucha por el socialismo en un plano mucho más realista y fundamentado que los anteriores socialistas utópicos. Debe destacarse que, sin los aportes de los pensadores que le antecedieron, la experiencia de las luchas sociales por dignificar las condiciones de vida de las clases trabajadoras y las condiciones históricas en el plano sociopolítico que se dieron a mediados del siglo xix, cuando la Revolución industrial evidenciaba en mayor grado la inhumana naturaleza de la sociedad capitalista, no hubiera sido posible la elaboración de la concepción materialista de la historia, ni la conformación del movimiento político que, con diversos matices y expresiones, se ha dado a conocer como socialista y comunista.

Algunas razones tienen que haber motivado que el marxismo y el socialismo de nuevo tipo propugnado por él haya encontrado, desde su aparición hasta nuestros días, tantos enemigos, críticos y tergiversadores que, bajo distintas etiquetas, se le han enfrentado. Los socialistas utópicos no tuvieron tantos contrincantes, pues parece que sus propuestas se podían desarticular de una forma más fácil. Sin embargo, una teoría como el marxismo de la que hasta sus más honestos enemigos ideológicos han reconocido la validez científica de muchos de sus análisis y, a la vez, la posibilidad de que sus propuestas políticas de construcción de una sociedad más justa y humana que la capitalista se concreticen, y que ha intentado con éxitos y fracasos ensayarse no sólo en dos de los más grandes países del orbe como Rusia y China, sino que también se ha ensayado en otros países de Europa, Asia, África y Latinoamérica –especialmente en este último continente, donde ha renacido inusitada y sorpresivamente para muchos con particularidades especiales a inicios del siglo xxi–, lógicamente ha tenido que preocupar y ocupar a quienes en estos últimos tiempos ven fracasar la utopía abstracta del neoliberalismo y observan con preocupación cómo los socialistas que han aprendido de los errores del "socialismo real" promueven nuevos ensayos mucho más realistas de superación del capitalismo.

El marxismo no es un hongo (fuentes teóricas del marxismo)[14]

El planteamiento tradicional del análisis sobre las fuentes teóricas del marxismo ha conducido al equívoco de que se trata de un problema muy sencillo, si se parte de una interpretación simplificada del trabajo de Lenin *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo,* donde sostiene que "el marxismo es el sucesor natural de lo mejor que la humanidad creó en el siglo xix: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés".[15]

Primeramente, esta interpretación no toma en consideración que cada una de estas indiscutibles fuentes tuvieron a su vez las respectivas que le antecedieron pues, como se conoce desde la antigüedad, todo fenómeno tiene siempre sus antecedentes.

¿Qué hubiera sido de Kant, Fichte, Schelling y Hegel de no haberse nutrido intelectualmente de la filosofía ilustrada inglesa y francesa? Y, en especial, ¿qué hubiera sido de este último de no haber hecho esa reconstrucción a su manera de la historia universal de la filosofía, en la que los griegos y en particular Heráclito ocupan un lugar tan destacado?

Lo mismo podría asegurarse en relación con los economistas ingleses, quienes tuvieron que acudir hasta Aristóteles y Tomás de Aquino para encontrar reflexiones tempranas sobre la teoría del valor, y también con respecto a los socialistas del siglo xix, que recurrieron a Moro, Campanella, Bacon o Rousseau para buscar propuestas anteriores de perfeccionamiento social.

Además, esa versión manualesca de las fuentes pasaba por alto que Lenin, en ese mismo trabajo, planteaba que "el genio de Marx estriba, precisamente, en haber dado solución a los problemas

---

14 P. Guadarrama. *América Latina, marxismo y postmodernidad,* Universidad Incca de Colombia, Bogotá: 1994, pp. 1-27. (N. del E.: ver otras publicaciones donde Guadarrama trabaja estas ideas en la bibliografía del autor anexa al final de este libro).

15 Vladimir Lenin. "Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo", *Obras escogidas,* Ediciones Lenguas Extranjeras, Moscú: 1960, pp. 64-65.

planteados antes por el pensamiento avanzado de la humanidad"[16], que indiscutiblemente jamás podrá ser reducido a la producción intelectual del siglo XIX, independientemente de que sea sustentable o no tan algo exagerada aseveración de que Marx haya podido solucionar realmente todos los problemas planteados con anterioridad por tantos hombres de talento en la historia del género humano.

Tal vez una interpretación forzada de esa frase aislada de un artículo como éste de Lenin, elaborado para una revista de divulgación y por tanto escrito con un lenguaje sencillo y didáctico, haya podido inducir a algunos a cierta visión omnicomprensiva del marxismo, al concebirlo como una especie de analgésico universal o aspirina filosófica apropiada para cualquier tipo de dolencia o problema, que posteriormente los manuales de marxismo-leninismo primero, y del marxismo-leninismo-estalinismo soviético después, se encargaron de propagar.[17]

El hecho de que Marx y Engels hayan producido una indiscutible revolución filosófica, como en otras épocas lo hicieron Sócrates, Platón, Aristóteles, Descartes o Kant, no les otorga a éstos el privilegio exclusivo de admitir la posibilidad de que otros posteriores a ellos, hasta la actualidad, no pudiesen producir nuevas revoluciones filosóficas.

Marx y Engels propugnaron un severo golpe al pensamiento especulativo del filosofar tradicional, sublimado en la filosofía de la historia y la filosofía de la naturaleza, y restaron base de sustentación a innumerables sistemas filosóficos metafísicos. Aun hoy en día éstos no han dejado de proliferar y parece que tampoco lo harán

---

16 *Ibíd.*, p. 64.

17 "Aurelio Alonso formula prácticamente una sola tesis: los manuales son resultado de un pensamiento ajeno al marxismo y forman, por tanto, un modo de pensar no marxista". Natascha Gómez Velázquez. "La divulgación del marxismo en la revista *Pensamiento Crítico*", Colectivo de autores. *Marxismo y revolución,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 2006, p. 108.

nunca, cual si fuera designio inexorable del filosofar la reproducción de tales sistemas.

La denominación que dieron a su filosofía fue "materialismo histórico", en otras ocasiones "concepción materialista de la historia", del mismo modo que la concibieron como dialéctica científica –insistiendo mucho más en el método, que para ellos siempre tiene más trascendencia que los efímeros sistemas–, para diferenciarla de la dialéctica idealista, pero jamás lo enunciaron como materialismo dialéctico, en la forma omnisciente que presentaron los manuales soviéticos a partir de la afirmación de Engels según la cual "el materialismo moderno es sustancialmente dialéctico"[18] ; esto no debe, en modo alguno, significar que ésta sea la denominación para la filosofía de Marx y el mismo, como posteriormente lo denominaría Stalin, que del mismo modo creó lo que denominó "el método del leninismo"[19], bajo la manualista orientación de Bujarin, tal vez para evitar el énfasis que este término parece tener en lo referido al sistema en lugar del método dialéctico, que era lo que más interés tenían en promover. Al mismo tiempo, emplearon el término "socialismo científico"[20], para diferenciar su concepción sociopolítica revolucionaria del anterior socialismo utópico.

Sería injusto atribuir a quien rechazó que se utilizase su nombre para designar la concepción dialéctico materialista, y por tanto revolucionaria, del mundo –que constituye la esencia de lo que denominamos marxismo y que no debe ser identificada con lo que peyorativamente se conoce como "diamat" (abreviatura en ruso de materialismo dialéctico)–, el criterio de que se acababa o se extinguía

---

18 Federico Engels. "Del socialismo utópico al socialismo científico", *Obras escogidas,* Editorial Lenguas Extranjeras, Moscú: 1955, T. II, p. 137.

19 José Stalin. "Los fundamentos del leninismo", *Stalin, obras,* Editorial Fundamentos, Buenos Aires: 1956, T. 6, p. 81.

20 "Y el socialismo científico, expresión teórica del movimiento proletario, es el llamado a investigar las condiciones históricas y con ello, la naturaleza misma de este acto, infundiendo de este modo a la clase llamada a hacer esta revolución, a la clase hoy oprimida, la conciencia de las condiciones y de la naturaleza de su propia acción". F. Engels. "Del socialismo utópico al socialismo científico", *op. cit.*, p. 161.

la filosofía, sencillamente porque ya no había a partir de él ningún problema que resolver pues, según tan dogmático criterio, todos se considerarían ya solucionados.

Esto significaría considerar a Marx una especie de Hegel, quien partiendo del criterio de que "toda verdadera filosofía es un idealismo"[21], sí llegó a imaginar que su sistema era el non plus ultra de todo idealismo, y por tanto de toda filosofía. Sin embargo, la evolución intelectual de Marx, marcada por su espíritu crítico y autosuperador permanente y por su identificación con el viejo enunciado socrático de la *docta ignorantia*, que lo inducía a dudar de todo, estaba muy lejos de cualquier forma de conformismo epistemológico.

Realmente, Lenin destacó los tres movimientos intelectuales que tuvieron de forma inmediata mayor significación en el plano teórico, metodológico, cosmovisivo, científico e ideológico en el pensamiento de Marx y Engels, pero esto no significaba que ignorase también otras influencias.

Si se está de acuerdo con que la concepción dialéctico materialista del mundo tiene sus raíces y primeras manifestaciones en el pensamiento antiguo, y que tiene significativos momentos de desarrollo en distintas etapas de la historia del pensamiento de toda la humanidad[22], entonces habrá que buscar dichas fuentes primigenias no en lo inmediato, sino en toda la historia anterior, pero también en los contemporáneos de Marx, Engels y sus sucesores. Pues no se trata de concebir que el marxismo –y se continuará utilizando en nuestros trabajos esta denominación para hacer referencia a esta etapa del desarrollo de la filosofía inaugurada por Marx y Engels, que sirve de sostén a la concepción dialéctico materialista del mundo–, surge de una vez y por todas.

Es conocido que Marx, en una entrevista para un diario en inglés, a la pregunta si él era marxista, respondió en francés que

21 Georg Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Editorial Estudios, La Habana: 1968, p. 121.

22 Teodor Oizerman y otros. *Gechichte der Dialektik,* Dietz Verlag, Berlín: 1979.

precisamente él no era marxista[23]. Muchos críticos del socialismo y del marxismo utilizan esta expresión de Marx para desprestigiarlo y presentarlo como alguien retractado o avergonzado de lo que había pensado o propuesto.

En realidad, no hay nada más alejado de la verdad que tal tergiversación, pues Marx jamás se retractó de sus extraordinarios descubrimientos científicos, y mucho menos de su postura revolucionaria crítica del capitalismo y propugnadora del ideario socialista y comunista orientado hacia la gestación de una sociedad más equitativa y humana.

Todo parece indicar que su respuesta en francés se debió a que le interesaba que ésta se divulgara bien en Francia, donde se había propagado la denominación de marxista para aquellos que, como su yerno el cubano Paul Lafargue, se presentaban a sí mismos como los "marxistas" o discípulos de Marx, quien según ellos había descubierto todas las leyes universales de la historia.

Ante tal exageración Marx, con justificada modestia, argumentaría que él no había realizado un descubrimiento de semejante envergadura, sino que su contribución se limitaba a la determinación del mecanismo económico de la moderna sociedad capitalista, especialmente en Europa Occidental, como también le argumentaría en otra entrevista a un historiador ruso. A este último, le recalcaría que aquellos que le atribuían que él había descubierto todas las leyes de la historia universal le hacían demasiado honor, pero también daño.

Sería, en parte, también Engels el que plantearía que la doctrina debía llevar el nombre de marxismo. Engels se consideraba a sí mismo solamente como un hombre de talento al que le había tocado desempeñar el papel de segundo violín pues, a su juicio, Marx era un genio y sus dos descubrimientos esenciales, la plusvalía y la concepción materialista de la historia, eran razón suficiente para afirmar con razón que "su nombre vivirá a través de los siglos, y con

23 Franz Mehring. *Carlos Marx, historia de su vida,* Edición Revolucionaria, La Habana: 1966.

él su obra"[24]. A la vez, Engels apuntaba que "Marx era el hombre más odiado y más calumniado de su tiempo"[25], pero inmediatamente destacaba que "si pudo tener muchos adversarios, apenas tuvo un solo enemigo personal".[26]

En realidad, debe siempre destacarse la extraordinaria labor de Engels en orientar a Marx hacia los estudios de la economía política cuando este último, en su juventud, dedicaba mayor atención a temas filosóficos de carácter antropológico. Nadie debe dudar del valor y la significación filosófica del pensamiento de Engels, independientemente de algunas simplificaciones.

Lo cierto es que el término de "marxismo" quedó reconocido y divulgado ya en la misma época en que Marx vivía, a pesar de su desacuerdo con él. Algo similar parece que ocurrió con el de "leninismo", que el propio Lenin nunca admitió. Entonces, ¿de dónde surgiría el denominado marxismo-leninismo? Éste se formula después de la muerte de Lenin, con el auspicio de Stalin, quien, dado su extraordinario culto a la personalidad, propició de inmediato que se creara el Instituto de Marxismo-Leninismo-Estalinismo, fomentador del materialismo dialéctico –incorrectamente atribuido a la creación de Marx y Engels[27]–, con sus nefastas consecuencias no sólo para la filosofía, sino también para la concepción y la práctica del primer ensayo de construcción del socialismo en el mundo.

Debe tenerse presente que, si bien en la Antigüedad y hasta inicios de la modernidad fue común utilizar el nombres de filósofos para denominar algunas relevantes posturas filosóficas, como el platonismo, aristotelismo, tomismo, kantismo, hegelianismo, etc., ya en la época de Marx y Engels comenzaba a ponerse fin a esa tendencia, por lo que no ha sido común que surgiesen

---

24 F. Engels. "Discurso ante la tumba de Marx", *op. cit.*, p. 176.

25 *Ibíd.*, p. 175.

26 *Ibíd.*, p. 176.

27 "Marx y Engels supieron crear una ideología nueva por principio, una nueva cosmovisión y la filosofía del materialismo dialéctico que las fundamentaba". A. Ratikov. *Materialismo dialéctico,* Editorial Progreso, Moscú: 1986, p. 50.

posteriormente denominaciones tales como deweyismo, nietzschenismo, husserlianismo, russellianismo o heidegerianismo, en lugar de como se conocen las respectivas concepciones de filósofos como Dewey, Nietzsche, Husserl, Russell o Heidegger, esto es, pragmatismo, vitalismo, fenomenología, neopositivismo o existencialismo.

Parece que la filosofía es cada vez más reacia tanto a los patronímicos como a los gentilicios, por lo que no existe propiamente ninguna que haya tenido un exclusivo origen endógeno, o sea, dentro de las exclusivas fronteras de un pueblo, sin nutrirse de los aportes del pensamiento de otros, como en ocasiones han pretendido algunos hiperbolizadores de los aportes de la cultura occidental[28]. Por eso, Aristóteles reconoció el aporte de los egipcios y los gimnosofistas de la antigua India, como le comunicó a Alejandro Magno, del mismo modo que Diógenes Laercio reconoció la existencia de la filosofía mucho antes que los griegos en los pueblos del Medio Oriente, y su influencia sobre la cultura helénica.

Si eso sucedió en la Antigüedad, cuando los intercambios culturales eran mucho más limitados, mucho menos se puede admitir a partir de la modernidad autarquías filosóficas y nacionalismos estrechos que lleven a aceptar como propiamente válidos los términos de filosofía alemana, inglesa, francesa, española, etc., ignorando las recíprocas influencias de pensadores de unos países sobre otros. Del mismo modo, resulta algo cuestionable admitir la

28 "Nosotros los occidentales, como seres humanos, nos sentimos inclinados a creer que lo que hemos hecho en el mundo, en los escasos siglos últimos, es algo sin precedentes. Un remedio eficaz para esta ilusión occidental nuestra consiste en volver atrás la mirada y considerar lo que, no hace tanto tiempo, hicieron por el mundo los griegos y los romanos. Hallaremos que, en su día, sobrepasaron al mundo, y hallaremos además que creyeron también, durante algún tiempo, que ellos no eran como los demás hombres. Hallaremos también, antes de llegar al fin de esta historia del conflicto del mundo con los griegos y los romanos, que, en este episodio, la efímera autoestimación de la sociedad grecorromana acerca de su propio valor no resistió a la prueba de ser pesada en la verdadera balanza de la historia". Arnold Toynbee. *El mundo y el occidente,* Aguilar, Madrid: 1967, pp. 90-91.

existencia de una filosofía cubana, colombiana, venezolana o latinoamericana[29], en lugar de reconocer la existencia de producción filosófica en Cuba, Colombia, Venezuela o Latinoamérica, del mismo modo que en Alemania, Inglaterra, Francia, España o Europa.

El marxismo –entendiéndose bajo este término tanto una filosofía como una teoría económica, sociológica y política de extrovertida o culpable confesión ideológica–, ha constituido una síntesis teórica de una época y como salto cualitativo superador del pensamiento filosófico anterior de la humanidad, que ha continuado desarrollándose con éxitos y fracasos, aciertos y errores por discípulos y seguidores de aquellos, no sólo en Europa sino en otras regiones del orbe, como África.[30]

Es imposible analizar la historia de esta concepción ignorando a intelectuales y a dirigentes revolucionarios como Joseph Dietzgen, Paul Lafargue, Georgi Plejánov, Vladimir Ilich Lenin, Rosa Luxemburgo, León Trotsky, Georg Lukács, Antonio Gramsci, Louis Althusser, etc. Del mismo modo que, fuera del contexto europeo, a Mao Tse-Tung, Ho Chi Minh, Amílcal Cabral, José Carlos Mariátegui, Ernesto Guevara, Fidel Castro, Antonio García Nossa, Rodney Arismendy, Adolfo Sánchez Vázquez, etc. Pero también sería poco honesto pensar que todos desarrollaron de manera similar la teoría marxista o que esta no ha tenido tropiezos, obstáculos que salvar, momentos de retrasos, de dogmatismos, de anquilosamiento.

---

29 "El término de 'filosofía latinoamericana' porta en sí el mismo posible cuestionamiento que se le puede objetar al de filosofía europea, africana o asiática. Si por tal se entiende la producción filosófica que se ha efectuado en esas regiones, entonces es admisible también aceptar los de filosofía alemana, francesa, mexicana o colombiana, siempre consciente del carácter relativo de dichos términos. Del mismo modo la filosofía, en última instancia, tampoco es propiamente ni aristotélica, tomista, cartesiana, hegeliana, marxista, sartriana u orteguiana. Otro asunto es los caracteres que han asumido las ideas filosóficas y la trascendencia que han tenido con la labor de estos pensadores". P. Guadarrama. *Pensamiento filosófico…, op.cit.*

30 Thierno Dion. *Marxisme et critique de la modernité en Afrique,* L'Harmattan, París: 2007.

Uno de los objetivos del análisis que iniciamos es demostrar que el devenir del marxismo no ha discurrido por una amplia avenida, sino que su recorrido ha tenido y tiene aún altibajos, zigzagueos, lagunas, retrocesos, etc.

No atenta de ningún modo contra el reconocimiento de su significación admitir que existen determinados elementos críticos en el despliegue de la teoría misma, y no solamente en la práctica de la construcción del socialismo en algunos países y momentos.

No se trata solamente de disloques en los sistemas políticos o de reflujos del movimiento revolucionario y comunista en particular, hay que reconocer que ha habido etapas de estancamiento de la teoría marxista, como en la época estalinista, la brezhneviana o la maoísta. Sin que esto signifique pensar que todo lo que planteó Stalin o Mao haya sido falso, o todo lo que produjeron los filósofos soviéticos o de Europa Oriental en tiempos del llamado "socialismo real" fuese erróneo y desechable. Tal postura sería tan dogmática como la que se crítica. La postmodernidad está preñada de neodogmatismos.

Tan estrecho enfoque podría conducir, por ejemplo, a no utilizar para este análisis la obra de Teodor Oizerman *La formación de la filosofía marxista,* que constituye un valiosísimo instrumento de comprensión de dicho proceso, independientemente de que se pueda estar o no de acuerdo con cada una de sus conclusiones. Este autor sostiene acertadamente que "a veces puede surgir la impresión de que unas u otras ideas que ocupan un lugar destacado en el sistema de concepciones de Marx y Engels, surgieron espontáneamente, es decir, no fueron preparadas por el desarrollo precedente"[31]. Precisamente destacar algunas de esas preparaciones anteriores es lo que se pretende.

Otra de las nuevas formas de oportunismo intelectual se aprecia en algunos actuales renegados del mal llamado "marxismo soviético" quienes hoy, en el mejor de los casos, sólo se atienen a las ideas de los representantes del también mal llamado "marxismo

31 T. Oizerman. *La formación de la filosofía marxista,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1980, p. 26.

occidental" –con la desaparición del campo socialista, esta clasificación se pone en aprietos porque tal vez se verá obligada a expandir los límites geográficos del llamado marxismo occidental mucho más hacia el Oriente, hasta quizás topar con las fronteras de China, Corea y Vietnam, y decimos esto porque toda teoría con carácter genuinamente filosófico o científico rehúsa por naturaleza propia, dada su universalidad, el arbitrio de las fronteras geográficas o culturales regionalizadas–, cuando no renuncian en bloque a todo lo que huela a marxismo.

Es realmente expresión no de *docta ignorantia* sino de ignorancia ramplona desconocer el valor de las ideas de múltiples filósofos que florecieron, y no como hongos aislados, en la época del socialismo soviético o en Europa Oriental, entre ellos Kédrov, Kopnin, Ilienko[32], Schaff, Lukács, Gedo, etc., quienes, no obstante los altibajos, fueron intelectuales con cabeza propia y no loros parlantes o reproductores de un pensamiento oficialmente aceptado.

Galvano Della Volpe sostenía, con razón, que "el socialismo científico no es un hongo"[33], de lo cual podemos inferir que no surgió como un producto putrefacto de la excreción del pensamiento humano, como algunos de los eufóricos ideólogos del neoliberalismo han sugerido al considerar que el socialismo se opone al sentido común, el cual entienden como la defensa de la propiedad privada. Conciben el marxismo como contrario a la "naturaleza" humana que, a juicio de ellos, es egoísta, individualista y con vocación espontánea hacia la "libre" empresa, que bien sabemos es un gran mito, pues siempre resulta reprimida por los monopolios de las transnacionales.

Sin embargo, cuando se hurga en la historia de las ideas socialistas, se aprecia que éstas han partido de una concepción filantrópica de la esencia humana y, a diferencia de los hongos, ellas han florecido y han tenido múltiples manifestaciones cargadas de

32 E.V. Ilienko. *Lógica dialéctica. Ensayos de historia y teoría,* Editorial Progreso, Moscú: 1977.

33 Galvano Della Volpe. *Rosseau y Marx,* Editora Política, La Habana: 1965, p. 92.

valores éticos y de la belleza, también, ¿por qué no?, que proporcionan flores y frutos del humanismo de todos los tiempos.

Desde la antigüedad más remota, en la mitología de muchos pueblos –entre ellos los precolombinos de nuestra América– se añoraba poéticamente una especie de edad de oro de los pueblos (de seguro no le denominarían así si se tienen en cuenta las masacres y genocidios producidos a causa del codiciado material); esa época era concebida como de felicidad, justicia y armonía social, donde todos los hombres eran tratados fraternalmente.

Tanto en la cultura china e india, como la grecorromana, hay innumerables testimonios de ideas comunitarias y utopistas, que después proliferaron también durante la Edad Media, con su necesaria tonalidad religiosa, e irrumpieron con mayor fuerza a partir del Renacimiento, acrecentándose en la misma medida en que el capitalismo evidenciaba su inhumana naturaleza.

El ideal socialista no fue el producto de una cabeza febril y enajenada, sino la resultante permanente de la lucha del hombre por recuperar su verdadera esencia o condición humana, tarea ésta en la que la obra de Marx constituye un peldaño decisivo e insustituible hacia tal recuperación.

En la época contemporánea, cuando se pone en juego la validación de la existencia o no de una lógica de la historia, la vida individual de ningún hombre en particular jamás alcanzará para constatar la posibilidad del triunfo definitivo del imperio de la lógica del capital o del de la desalienación que propugna el marxismo. Habrá entonces que aceptar, al menos hipotéticamente, la existencia de una multirracionalidad de la historia a partir del estudio de la marcha real de los procesos sociopolíticos hasta el presente, antes de desbocarse hacia los senderos pantanosos del escepticismo y el nihilismo, como aconsejan algunas modalidades del pensamiento postmodernista.

En esa desventajosa lucha entre los resultados y utopías abstractas, que presenta el añejo pero cosmetizado capitalismo, y las insuficiencias y utopías concretas que ha mostrado, diría Ernst Bloch, el infante socialismo, ninguno tiene hasta el momento la

última palabra. Mientras tanto, cada cual esperará que la historia lo absuelva, aunque por supuesto no con los brazos cruzados.

Equívocas han sido siempre las posiciones que reducen el marxismo a un ideario sociopolítico y económico, como injustamente hasta sus propios propugnadores en ocasiones han divulgado. Si se coincide en que ésta es la denominación adecuada para designar a toda una filosofía, a toda una concepción general del mundo cuyos componentes nucleicos se apoyan en la visión dialéctica y materialista del mundo, entonces tampoco puede ser considerado el marxismo en su totalidad como un hongo.

La filosofía de Marx y Engels no se alimentó de materia en descomposición. Ni Hegel era un "perro muerto", como lo evidencia su vitalidad latente en sus seguidores actuales, ni lo eran Epicuro, Spinoza, Rousseau, Kant, Fichte y Feuerbach de quienes evidentemente se nutrieron, como lo demuestran múltiples investigaciones realizadas al efecto por marxistas y marxólogos.

Reconocer este hecho implica acceder a que no fue exclusivamente en los representantes del materialismo filosófico, como en el caso del materialismo francés[34], donde fueron apuntalando sus futuras atalayas, sino en múltiples figuras del "idealismo inteligente", con lo cual no se le otorga total veracidad a la anterior formulación hegeliana, pero se revela su núcleo racional.

El marxismo es no sólo heredero virtuoso de esa permanente lucha entre racionalistas e irracionalistas, materialistas e idealistas, fideístas y ateos, dialécticos y reduccionistas metafísicos, etc., sino que también es un momento de viraje decisivo de tales combates, e instrumento imposible de abandonar en las nuevas contiendas filosóficas contemporáneas.

---

34 Existen múltiples evidencias de la alta estimación que tuvieron Marx y Engels por los materialistas franceses del siglo XVIII. Engels consideró a Diderot un maestro de la dialéctica por su obra *El sobrino de Rameau*. En su obra común *La sagrada familia* reconocen que: "Helvecio concibe inmediatamente el materialismo con referencia a la vida social". Carlos Marx y F. Engels. *La sagrada familia,* Editora Política, La Habana: 1965, p. 211.

Jamás podrá escribirse la historia política o la historia de la cultura de este final del segundo milenio de la llamada "era cristiana" ignorando la significación teórica y práctica del marxismo, tanto para Occidente como para Oriente. Del mismo modo que es imposible analizar la marcha de la cultura occidental en estos 2000 años desconociendo la incidencia positiva o negativa que ha tenido en distintos momentos el cristianismo.

Tareas similares a las de hoy tendrán los analistas de finales del actual tercer milenio, que ya se anuncia preñado de emancipaciones socialistas pospuestas, en las que el marxismo tampoco será un "perro muerto".

No será entonces labor estéril establecer comparaciones, que hoy solamente se podrían adelantar especulativamente, entre la historia del cristianismo y la del marxismo. Alejado de toda sospecha de reducir el primero a la condición de mera doctrina sociopolítica, ignorando su naturaleza religiosa y cosmovisiva, o el segundo a la condición de nueva modalidad de religión, como se ha pretendido. Tal comparación sólo será posible buscando el nexo esencial entre ambos, en cuanto a su propuesta humanista y las formas concretas en que han pretendido ser llevadas a cabo por sus pretendidos epígonos.

Una investigación de tal índole debe conducir a la conclusión de que el cristianismo tampoco fue un hongo. Éste se nutrió también de muchos valores humanistas del pensamiento religioso y filosófico de la antigüedad, especialmente del Medio Oriente y sobre todo del judaísmo, de la filosofía griega y romana de su tiempo, en particular del platonismo, el estoicismo y posteriormente del aristotelismo.

El cristianismo no puede ser reducido a la obra exclusiva de Cristo, del mismo modo que el marxismo no puede circunscribirse solamente a Marx. ¿Qué hubiera sido del cristianismo sin San Juan, los Padres de la Iglesia, Justino, Tertuliano, Orígenes, San Agustín, Santo Tomás, etc.? Y Cristo –independientemente de que se admita su existencia o no como persona históricamente existente, que hoy no cabe dudas que existió–, no tuvo la posibilidad de que le preguntaran, algunos años después de ser divulgadas y tergiversadas

muchas de sus ideas, si él mismo era cristiano, como sí la tuvo Marx, cuando le preguntaban si era marxista.

¿Quién sabe cuál habría podido ser su respuesta de Cristo? Del mismo modo que, si se las pudiéramos repetir a ambos después de haber transcurrido tantos años en los que se han invocado sus respectivos nombres para justificar incluso prácticas inhumanas como, por ejemplo, contra los aborígenes de estas tierras en un caso, o con el pueblo de Kampuchea en otro. Si Madame Roland, contrarrevolucionaria guillotinada durante la Revolución francesa, exclamó: "¡Oh, Revolución, cuantos crímenes se han cometido en tu nombre!". También se podría decir: "¡Oh, cristianismo, Oh, marxismo, cuantos crímenes se han cometido en sus nombres!".

La historia ha sido algo cruel con Cristo y con Marx. Algo muy distinto a lo que aspiraba Cristo fue lo que hicieron posteriormente algunos que invocaban el cristianismo. Tal es el caso de aquellos que lo pusieron al servicio del Imperio romano para justificar la explotación a que fueron sometidos aquellos esclavos y hombres humildes de donde, al parecer, habían emergido con natural apoyo, originalmente, las ideas cristianas.

Las diferentes interpretaciones que se fueron ofreciendo de las ideas cristianas acorde con intereses de diversa índole, entre los cuales los de carácter económico no ocupaban un segundo plano, provocaron los diferentes cismas que dieron lugar a las divisiones y al nacimiento de varias corrientes dentro del cristianismo, que todavía en la actualidad continúan multiplicándose. De manera similar, el marxismo se ha visto esgrimido por "ortodoxos", "heterodoxos", "auténticos", "verdaderos", etc., que regularmente se consideran a sí mismos como genuinos intérpretes de las enseñanzas del creador de la doctrina.

No es de dudar que el tercer milenio requerirá un mayor ecumenismo de los marxistas y una más efectiva praxis de los cristianos para alcanzar el humanismo real que dignifique al hombre terrenal y propicie así, tal vez, un mejor acceso al reino de los cielos.

Numerosos estudios históricos, filosóficos y filológicos se han dedicado a determinar cuáles fueron las fuentes reales de donde

se tomaron muchas ideas que posteriormente aparecieron en los documentos cristianos. Estéril sería tal dedicación si su objetivo exclusivo fuese presentar la posible falta de originalidad del cristianismo, en lugar de proponerse una reconstrucción axiológica a fin de demostrar su significación en la trayectoria del humanismo desde la antigüedad hasta nuestros días.

Algo similar podría ocurrir con el estudio prejuiciado de la obra de Marx y Engels, si éste se orientase a tratar de demostrar la ausencia de ideas propias en ellos, por lo que, tal vez, podría señalarse que la idea de que la historia está sometida a leyes se puede encontrar en Helvecio, así mismo, la idea de que la causa del origen de la desigualdad entre los hombres radica en la propiedad privada fue concebida por Rousseau; el término "socialismo científico" fue elaborado por Proudhon; la idea de que el ser determina la conciencia es de Feuerbach; la concepción de la religión como opio de los pueblos fue sugerida por Fourier y Bauer; la existencia de las clases sociales fue planteada por los historiadores franceses Thierry y Guizot; el criterio de la necesidad de una dictadura del proletariado fue propuesta por Blanqui, etc.

Un enfoque con efecto similar, aunque motivado por objetivos diferentes, se apreciaba en algunos manuales para la enseñanza del marxismo, en los cuales se simplificaba todo a la influencia de Hegel, cuya al parecer sencilla "inversión" de la dialéctica confesada por Marx, y su "combinación" con el materialismo feuerbachiano, daba la fórmula exclusiva y sin contratiempos para arribar al materialismo dialéctico.

Siguiendo estos enfoques simplificadores, puede llegarse a la conclusión cuestionadora del carácter verdadero de la revolución filosófica que se plantea ha efectuado el marxismo.

Una postura diametralmente opuesta, pero paradójicamente con efectos similares, de acuerdo con la máxima que los extremos se tocan, ha consistido en atribuir a los fundadores de esta teoría muchas más ideas y descubrimientos de los que realmente lograron, motivado esto por el hecho de desconocer otras fuentes también importantes de su pensamiento.

Por mucho tiempo, fue común en los países socialistas que cada tesis doctoral, monografía, etc., sobre los más diversos problemas de las ciencias naturales, sociales, del arte, el derecho, el deporte, o cualquier otro tema, se iniciase con referencias forzadas de citas de "los clásicos del marxismo-leninismo" sobre dicho asunto, esto al presuponer que aquellos siempre tenían reservada una decisiva y esclarecedora conclusión al respecto.

En verdad, el efecto resultaría contraproducente pues, aunque nadie puede dudar de que tanto Marx como Engels hicieron descubrimientos trascendentales en el conocimiento humano –y no es menos cierto que queda aún mucho por descubrir en sus obras parcialmente inéditas–, tales criterios hiperbolizados de sus ideas atentan contra la propia esencia del marxismo.

Ellos concebían la dialéctica materialista en verdad como una guía para la acción y un método riguroso, pero jamás como un sistema filosófico-metafísico cerrado que incluyera todas las respuestas posibles a los más disímiles problemas.

De manera que resulta atentar contra su pensamiento pretender encontrar una "esclarecedora" respuesta a la infinitud de interrogantes que se plantean el hombre contemporáneo, tales como los desafíos en todos los órdenes de la revolución científico-técnica actual, cuando se tiene en cuenta, como señala Darcy Ribeiro, que "Marx nunca vio un motor de explosión interna".[35]

Para un detenido análisis de las múltiples fuentes teóricas del pensamiento de Marx, resulta recomendable dedicar especial atención a su tesis doctoral, que es una obra muy embrionaria pero sugerente. Haberle dedicado atención a la filosofía de Demócrito y Epicuro no fue algo azaroso, esta elección tiene sus condicionantes históricas. En aquella época era común entre los jóvenes hegelianos establecer una comparación entre la Alemania de entonces y la Grecia del período helenístico, por la coincidencia aparente de haber dejado atrás grandes sistemas filosóficos y entrar en un

35 Darcy Ribeiro. "Sin miedo de pensar en Cuba", *Interrogantes de la modernidad,* Ediciones Tempo, La Habana: 1992, p. 174.

período de crisis de muchos valores, de anquilosamiento político, escepticismo, etc. A su vez, el tema de la religión cobró dimensiones extraordinarias en los años treinta y cuarenta, por sus significaciones en todas las esferas de la vida alemana, especialmente la política.

Marx, como lo prueban sus apuntes de estudio, se ocupó en ese período de la historia de la filosofía antigua y moderna, deteniéndose en los pensadores que a su juicio resultaban principales[36]. Sin embargo, prefirió detenerse sobre todo en Epicuro, tan estigmatizado por el cristianismo debido a sus ideas respecto a los dioses.

En esa época, Marx estaba profundamente influenciado por el idealismo hegeliano y, por tanto, su análisis estaba permeado por esa filosofía. Por suerte, Marx no nació siendo "marxista". Fue un hombre como cualquier otro que se educa en determinado medio, en su caso en una familia judía, y por tanto recibió una fuerte influencia religiosa, al igual que la tuvo Engels con el pietismo.

Marx analiza el atomismo de estos dos grandes representantes del materialismo y de la dialéctica de la Antigüedad. Presta mayor atención a Epicuro, quien puede ser considerado por su cuadrifármaco –sabios consejos que ofrece este filósofo para superar al temor a los dolores, la muerte, dioses, etc.– uno de los primeros pensadores que se enfrenta a las fundamentales formas de enajenación humana, después de la económica. Sus sugerencias dirigidas a liberar al hombre del temor a la muerte, a los dioses, a las enfermedades y su estimulación para que el hombre encuentre su libertad en el autocontrol de los placeres, cuyo exceso es causa del dolor humano, parece que motivaron al joven Marx.

En Epicuro, Marx encontró una de las primeras fuentes para estudiar los fermentos desalienadores que serán preocupación básica en sus trabajos tempranos, como los *Manuscritos económicos*

---

36 "Sus notas de lectura de 1839 a 1841 muestran que estas versaban principalmente en torno a *La filosofía de la naturaleza* de Hegel, el *Tratado del alma* de Aristóteles, las *Cartas* de Spinoza, la filosofía de Leibniz, la de Hume y la escuela kantiana". Auguste Cornu. *Carlos Marx. Federico Engels,* Editorial Estudios, La Habana: 1967, p.133.

y filosóficos de 1844. Encuentra en él gérmenes para combatir todo aquello que pueda constituir elemento de falsedad o engaño y mistificación del hombre. Según afirma en dicho trabajo:

> Puesto que todos los filósofos antiguos partieron de la conciencia, como su presupuesto –sin exceptuar a los escépticos– siempre les hizo falta un punto seguro de apoyo; tal función la cumplen las representaciones, tal como se hallan en el saber general. Epicuro en cuanto filósofo de la representación es en este punto el más riguroso, y define, por eso mejor tales condiciones de fundamento.[37]

Para Marx, Epicuro en cierta medida constituye una de las modalidades de perfección de la filosofía griega, especialmente también por ser un filósofo que se opone al determinismo ciego y teleológico de Demócrito y que, con su original planteamiento de la desviación espontánea de los átomos, dejaba sentadas las bases para una mejor comprensión de la libertad en el plano social y no exclusivamente en el plano ontológico, en el mundo de la naturaleza, donde consideraba que los átomos, dado su diferente peso, rompían la trayectoria lineal de traslación y describían curvas específicas.

Marx vio en la atomística epicúrea un pilar para la emancipación espiritual humana, por eso allí también sostiene: "En Epicuro la atomística se desarrolla y llega a su perfección, aun con todas sus contradicciones, como la ciencia natural de la autoconciencia"[38]. Esto significa que aprecia en dicha atomística un instrumento para explicar no sólo el mundo físico de la naturaleza, sino además el mundo social del hombre. En ella encuentra los ingredientes básicos

---

37 C. Marx y F. Engels. "Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro", *Categorías fundamentales 1836-1844,* Universidad Central de Venezuela, Caracas: 1991, p. 121.

38 Hemos preferido traducir la expresión *selbstbewusstseins* como "autoconciencia" en lugar de "seipsiconciencia", como aparece en la traducción de este texto bilingüe. *Ibíd*., p.140.

para la comprensión de la liberación humana, la desalienación y la ruptura con todo el pensamiento anterior.

En dicha tesis, hay varias evidencias de su alto aprecio por cualquier elemento emancipatorio del hombre que pueda ofrecer la filosofía, incluso extraído simbólicamente de la mitología griega a través de Prometeo, que Marx encuentra inicialmente en Epicuro y que su temprano juicio de esa época culminaba en Hegel. Por eso sostiene: "Pero a la manera como Prometeo, robado el fuego del cielo, se dio a levantar casas y a hacer de la tierra su residencia, parecidamente la filosofía, ampliada hasta hacerse mundo, vuélvase contra el mundo aparencial. Así ahora la filosofía hegeliana".[39]

Ésta es una de las primeras manifestaciones de una de las preocupaciones fundamentales de Marx durante toda su vida posterior: encontrar el vínculo de la filosofía con la realidad, con el mundo, con la práctica histórico-social a la cual le había inducido Hegel[40]. Ahí están los gérmenes de la futura revolución filosófica que éste operará y de su ruptura radical con el filosofar anterior, que se caracterizaba por ser especulativo y trascendentalista, en tanto no aspiraba a volcarse sobre el mundo terrenal y transformarlo.

Por supuesto que, en esa búsqueda de la acción y de la práctica, tampoco es sostenible la absoluta primogenitura de Marx. Fueron imprescindibles los pasos previos que dieron Kant y Fichte, así como hombres de menor talla intelectual, pero que tuvieron gran repercusión directa en su formación, como August Cieszkowski y Moss Hess[41]. Tanto Feuerbach con sus criterios sobre la práctica,

---

39 Aquí también hemos preferido traducir la expresión *So jetzt die Hegelsche* como "Así ahora la filosofía hegeliana". *Ibíd.*, p. 129.

40 "Con Hegel el quehacer filosófico dirige su atención especial hacia los problemas históricos y sociales". Zayra Rodríguez. "Prólogo a Hegel", *J. G. F. Fenomenología del espíritu,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: (S.f.), p. VI.

41 "La principal contribución de Cieszkowski a la evolución del hegelianismo consistió en la idea de identificar a la filosofía con la acción... En la medida en que la identificación de la filosofía con la acción apareció posteriormente en la obra de Hess y se convirtió, a través de él en una piedra angular del marxismo...". L. Kolakowski. *Las principales Categorías..., op.cit.,* p. 93.

como Hegel sobre la significación del trabajo, fueron pasos decisivos en ese proceso de priorización de la práctica.

Hegel, a través de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* contribuyó notablemente a que el joven Marx encontrará en el pensamiento de la antigüedad uno de los peldaños principales no tanto del devenir del espíritu absoluto, como sostenía el gran idealista alemán, sino las armas teóricas que le servirían posteriormente para apuntalar el aterrizaje que Marx le exigiría a la filosofía para que se hiciera mundo, aun a expensas de su autodestrucción en el sentido tradicional, pero sin atentar contra su naturaleza última, que consiste en ser comprensión teórica del mundo.

En su tesis doctoral, Marx sostenía que "la praxis de la filosofía, es ella misma, teórica; es la crítica la que mide la existencia singular con la esencia; la realidad especial con la idea"; y más adelante sostiene que "el hacerse filosófico el mundo es, en uno, el hacerse mundana la filosofía; que su realización resulta, a la vez, su perdición"[42]. Ese fue uno de los grandes retos de la filosofía marxista desde que comienza a cristalizar con personalidad propia: cómo volcarse sobre el mundo partiendo de él y sin necesidad de atentar contra la supervivencia misma de la reflexión filosófica para todos los tiempos, evitando la muerte de la filosofía en manos de la ciencia, que comenzaban a preconizar ya por entonces los positivistas.[43]

Ese tratamiento histórico-filosófico de los problemas se muestra en múltiples apuntes de estudio no escritos para el publico, sobre todo en aquellos que efectuó mientras preparaba su tesis doctoral[44],

42 C. Marx y F. Engels. "Diferencia entre la filosofía...", *Categorías…, op. cit.,* p. 143.

43 P. Guadarrama. *Positivismo y antipositivismo en América Latina,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 2004.

44 "Leyó las obras de Aristóteles, de Sexto Empírico, de Diógenes Laercio, de Eusebio, de Clemente de Alejandría y utilizó los comentarios de Simpolicius, de J. Stobaios, de J. Philoponos, así como los estudios críticos contemporáneos sobre Epícuro y al mismo tiempo estudió las doctrinas de Gassendi, de Spinoza, Bayle, Leibniz, Holbach, y Schelling". A. Cornú. *Op. cit.*, p. 144.

así como en algunas obras cruciales como *La sagrada familia*, donde las valoraciones sobre varios pensadores modernos son dignas de consideración.

Ya desde la tesis doctoral se aprecia que Marx concibe la filosofía, al igual que la ciencia, como algo en proceso, jamás terminado definitivamente y por tanto sometido a permanente crítica. Algo que había caracterizado al movimiento de la juventud hegeliana fue su criticismo estéril, que no daba soluciones viables para la conversión del mundo alemán; por tal motivo, Marx y Engels denominaron también a *La sagrada familia* como *Crítica de la crítica crítica*, por la hiperbolización de la crítica que se daba en dichos epígonos a la izquierda de Hegel.

En su tesis, Marx se introdujo en un problema que después seguiría llamando su atención, el de la crítica a la religión. En esa labor, Marx se va emancipando paulatinamente de su anterior conciencia religiosa, prepara el terreno a todo tipo de crítica a la religión, y no sólo del cristianismo. En dicha tarea, la influencia de Feuerbach con su libro *La esencia del cristianismo* resultó decisiva para la orientación de su pensamiento hacia el materialismo.

Marx sostiene en su tesis que las llamadas pruebas de la existencia de Dios no confirman sino que, por el contrario, descalifican dicha existencia. "Lo que son para un país determinados dioses extranjeros, lo es el país de la razón para Dios en general: es una región en que cesa su existencia"[45]. En este sentido, la influencia de las ideas de Epicuro al respecto es muy significativa y subestimada en su aproximación posterior a Feuerbach en esta cuestión.

Ya desde ese trabajo temprano bajo la impronta de Epicuro, Marx reconoce que entre la religión y la razón hay un abismo, y que las llamadas pruebas de la existencia de Dios no son otra cosa que pruebas de la autoconciencia humana o explicaciones lógicas de la misma. Así inició sus primeros pasos hacia la concepción de que la conciencia religiosa es una forma de autoenajenación de la esencia humana. El hombre pone en las cualidades que son eminentemente

---

45 C. Marx y F. Engels. *Categorías fundamentales..., op. cit.,* p. 145.

humanas como la bondad, la humildad, la caridad, etc., valores todos que son inherentes a la condición humana.

De lo anterior no se desprende que el tema de la lucha contra la religión sea el tema central de dicho trabajo. Simplemente deja planteado un problema que sería objeto de sus análisis posteriores y que se convertiría en el hilo conductor de su preocupación humanista: la superación de la enajenación y el logro de la emancipación del hombre[46], en la que la filosofía clásica alemana jugó un papel sustancial, pero de ninguna manera exclusivo.

Para comprender la evolución del pensamiento de Marx, hay que detenerse en pensadores tan significativos como Rousseau. No se trata simplemente de referencias aisladas a uno u otro filósofo, sino de la huella que van dejando cada uno de los filósofos que Marx estudió con detenimiento en sus años juveniles.

En su artículo "Sobre la cuestión judía", que también es un trabajo temprano y muy significativo en la evolución intelectual de Marx, es apreciable dicha influencia. En él, Marx se dedica a estudiar profundamente el problema de la esencia humana y el de la libertad, que era preocupación central de los jóvenes hegelianos, a fin de demostrar que éste no podía resolverse exclusivamente con el logro de la libertad política, sino por la liberación social. En este aspecto, Marx va más allá de los jóvenes hegelianos porque parte directamente de Rousseau y de su concepción de la igualdad.

El logro de la emancipación social más allá de la liberación política ha sido aspiración de todo revolucionario. Martí le confió al marxista Carlos Baliño que la revolución no era la que harían en la manigua, sino después en la república. Su objetivo principal era vindicar al hombre dignificándolo, y no simplemente cambiar un gobierno por otro.

A eso aspiraba también Marx cuando asimilaba críticamente las ideas roussonianas referidas a la igualdad del hombre y al

---

46 Aníbal Campos Rodrigo. *Hegel, Feuerbach y Marx*, Amaru Editores, Lima: 1988.

percatarse de sus limitaciones dado su carácter abstracto, típico del humanismo ilustrado.

En dicho trabajo, Marx no abandona la problemática religiosa, más bien, es a través de ella que aborda la cuestión de la libertad humana. Y resulta interesante observar una idea que al parecer no fue muy tomada en consideración por muchos de los partidos y gobiernos del llamado "socialismo real" –a esto no escapó la experiencia cubana, especialmente de los años setenta y ochenta del pasado siglo xx[47]–, tal vez por considerarse los poseedores del "marxómetro" más preciso, y que estas ideas habían sido expresadas por Marx en un momento en que aún no era suficientemente "marxista". En tal sentido, Marx plantea que:

> El hombre se libera en medio del Estado políticamente, de una barrera elevándose sobre ella en una forma parcial, abstracta y limitada. Por tanto también cuando el hombre se libera políticamente lo hace dando un rodeo, en un medio, aunque en un medio necesario. Y por último, incluso cuando el hombre se proclama ateo por mediación del Estado –es decir, cuando proclama el ateísmo de Estado–, sigue sujeto a la religión precisamente por reconocerse a sí mismo solo dando un rodeo a través de un mediador.[48]

Éste fue el germen de su idea desarrollada un año después, cuando afirma que "la religión es solamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras éste no gira en derredor de sí mismo".[49]

En definitiva, la preocupación principal de Marx era la liberación humana, y para ello habría de apoyarse en Epicuro, Spinoza, Rousseau y en otros tantos pensadores que contribuyeron en diverso grado al proceso de desalienación del hombre.

---

47 P. Guadarrama. *Humanismo, marxismo..., op. cit.*, pp. 262-271.

48 C. Marx y F. Engels. *Categorías fundamentales..., op. cit.*, pp. 303-305.

49 C. Marx. *Crítica del derecho político hegeliano,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1976, p. 14.

La crítica de Marx a la religión no estaba dirigida en especial a una de sus formas en favor de otra, sino a toda religión en tanto fuente de enajenación en distinto modo. Sus críticas al judaísmo en dicho trabajo, por su culto al dinero y al interés egoísta, estaban dirigidas en última instancia contra la deificación del dinero en la enajenante sociedad burguesa.

Cuando Marx simpatiza con Rousseau no lo hace por identificarse con su propuesta de retorno del hombre a su estado natural, sino que aprecia en él la búsqueda de un hombre que no se encuentre dominado por fuerzas alienadoras. Buscaba en aquel un hombre que no hubiese dado el paso decisivo hacia la alienación que impuso la aparición de la propiedad privada y el origen de la desigualdad entre los hombres.

Marx se detuvo en la concepción rousseauniana de la igualdad y la libertad del hombre por naturaleza. Esta tesis estaba vinculada a la formulada anteriormente por Locke, referida a que el hombre al nacer era una tábula rasa u hoja en limpio, lo cual supone también que todos los hombres dependen necesariamente de su respectivo entorno social para su desarrollo.

Por esa vía, que partía de Locke y pasaba por una de las líneas del materialismo francés y Rousseau, Marx infirió el vínculo de esta idea con las posteriores de corte socialista, pues estaba dirigida contra la aristocrática concepción del linaje natural de algunos hombres. El análisis crítico de esta tesis que Marx despliega posteriormente le llevaría a la conclusión de que, si bien era cierto que el hombre es un producto de sus circunstancias, éstas son humanamente modificables por la acción práctica.

La concepción rousseauniana de la igualdad de los hombres influyó notablemente en Marx, sin que implicara en ningún modo hacer concesiones al igualitarismo que preconizaban en su época algunos representantes del socialismo utópico. Por el contrario, Rousseau otorgaba especial atención a la correlación entre el mérito por el trabajo y la gratificación social, idea está muy apreciada por Marx.

Marx aspiraba a una plena igualdad social de individualidades libres con sus necesarias diferencias, donde éstas pudieran desplegar todas sus potencialidades. Consideró que en el socialismo cada hombre debía ser remunerado en correspondencia con el trabajo que aportara, como habían sugerido otros socialistas. Y en su crítica a Stirner se detiene en el necesario rescate de la individualidad que debe efectuar el comunismo tal y como él lo concibe, y no en la implementación de un sistema industrial cuartelario que él y Engels mismo criticarían. Para Marx, el comunismo significaría la plena conquista de la esencia humana, menguada por las sociedades anteriores. Toda la obra de Marx, desde su inicio hasta su cumbre en *El capital,* estuvo dirigida en última instancia a desalienar al hombre.

El pensamiento de Kant dejó una significativa huella en el pensamiento del joven Marx, tal vez algo más de lo que usualmente se ha reconocido. Althusser sostenía que "el joven Marx nunca ha sido hegeliano, sino kantiano-fichteano primero, feuerbaquiano después"[50]. Según este criterio, antes de llegar Marx a su "humanismo real", que es como inicialmente llama a su concepción[51], pasó por una etapa donde la huella de Kant y Fichte es predominante.

Aun cuando resulta exagerada tal aseveración, no es menos cierto que la concepción kantiana que sintetiza el humanismo ilustrado, al concebir al hombre siempre como fin y nunca como medio, inspiró profundamente a Marx durante toda su vida y no sólo en su juventud. De igual modo, la inquietud epistemológica kantiana, dirigida a conocer las posibilidades y límites del conocimiento humano, estuvo muy presente en toda su obra a pesar de no haber desarrollado con exquisitez una epistemología. Pero, ante todo, la exhortación del pensador de Königsberg a trasladar a la esfera de la razón práctica los problemas que la razón pura, dado su carácter

50 Louis Althusser. *Por Marx,* Editora Revolucionaria, La Habana: 1966, p. 24.

51 P. Guadarrama. "Humanismo y marxismo", *Marx Vive IV*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá: 2006, pp. 209-226.

antinómico, jamás podría resolver, inspiraron la filosofía de la acción de Fichte y la filosofía de la praxis de Marx.

Sin embargo, entrar en el litigio de tratar de encontrar etapas y subetapas en que Marx se deje arrastrar por uno u otro pensador puede conducir a un callejón sin salida. Y esto es válido también en relación con las figuras de Hegel y Feuerbach, quienes indiscutiblemente tuvieron una influencia aún mayor. Pero resultaría unilateral fijar parámetros estrechos para considerar el predominio exclusivo de uno u otro pensador, ignorando el proceso de fermentación permanente que se dio en el crisol de un intelecto como el de Marx, que desde su juventud impresionó incluso a sus compañeros de mayor edad y conocimiento por su originalidad, genialidad y superioridad en relación con sus antecesores.[52]

Marx no dejó de replantearse en todo momento las clásicas preguntas kantianas: "¿Qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?"[53] [*sic*]. Al contribuir significativamente al conocimiento de las leyes generales de la historia, prestó atención esmerada a la actitud que se derivaba de las respuestas a las dos últimas interrogantes. Al punto que el sentido fundamental de su revolución filosófica se alcanza, en última instancia, al intentar realizar

52 En una carta de Moses Hess al escritor B. Auerbach en 1841, cuando Marx era un desconocido y ni siquiera había publicado, escribió: "... conocerás al más grande, mejor dicho, al único y verdadero filósofo actualmente vivo, y que muy pronto cuando se haga conocer públicamente con sus obras y sus cursos atraerá sobre sí las miradas de toda Alemania. Tanto por su tendencia como por sus conocimientos filosóficos supera no sólo a Strauss, sino también a Feuerbach, lo cual es mucho que decir. Si pudiera estar en Bonn cuando comience a dar sus conferencias de lógica me convertiría en su alumno más asiduo. Quisiera tener siempre a un hombre así como profesor de filosofía... El doctor Marx –este es el nombre de mi ídolo– es un hombre muy joven (a lo sumo tendrá unos veinticuatro años) que asestara el golpe de gracia a la religión y a la política medievales. En él se combinan el espíritu filosófico más profundo y más serio con la ironía más mordaz. Imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel, no diré congregados, sino fundidos en una sola persona, y te harás una idea del doctor Marx". Citado en T. Oizerman. *La formación..., op. cit.*, p.112.

53 Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura. Crítica de la razón práctica,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1973, p. 425.

la filosofía, es decir, en hacerla mundo aun al precio de poner en peligro su ancestral prestigio académico.

Si tomamos en consideración el criterio de Martina Thom, destacada investigadora de la obra de Kant, y quien también se ha detenido en el estudio del pensamiento de Marx, este último "se enlazó en el desarrollo de su teoría a los ideales del humanismo tradicional, sin embargo el humanismo de la teoría de Marx no resultó simplemente del devenir histórico de esa herencia de ideas".[54]

En realidad, Marx bebió de muchas fuentes teóricas, pero sus originales ideas fueron engendradas ante todo por el creciente vínculo orgánico con la realidad social de su tiempo que aspiraba a perfeccionar humanizándola con la acción práctico revolucionaria y no con lamentos filantrópicos. Marx abandonó paulatinamente al hombre abstracto enarbolado por el humanismo anterior y empezó a gestar su "humanismo real" en el humanismo concreto, que comenzó a descubrir corporizado en el hombre de carne y hueso, y cuya expresión más acabada encontró en el proletariado.

Es en la clase obrera donde Marx vería reflejada plenamente la esencia humana concebida como el conjunto de las relaciones sociales, porque dicha esencia se revela a través del trabajo. Y esto se lo ayudó a apreciar a Hegel. Es en la producción de bienes donde el hombre demuestra sus infinitas potencialidades eminentemente humanas.

No solamente Kant y Hegel, quienes descuellan más por su repercusión universal, sino filósofos menores como Fichte, con su instigación a la acción, y otros más insignificantes como Hess y Cieszkowsky, le servirían a Marx y a Engels para preparar el terreno hacia una filosofía de la praxis.

Otro de los pensadores que dejó honda huella en el pensamiento de Marx fue Spinoza, y esto se aprecia desde los apuntes tempranos que hizo de la obra *Tratado teológico político*, hasta varios de sus trabajos propios.

---

54 Martina Thom. "Karl Marx und der reale Humanismus", *Deutsche Zeitschrift fur Philosophie,* Berlín: 1984, p. 195.

Plejánov fue uno de los primeros que apreció el vínculo entre Spinoza y Marx, llegando a considerar la obra de aquel como una especie de antesala de la del segundo. La tesis spinoziana de que el hombre es una sustancia extensa y a la vez pensante fue compartida por Engels, según confesó éste a Plejánov en 1889.

El joven Marx encontró algunos elementos en Spinoza dirigidos a la metafísica imperante por entonces, pero sobre todo a las concepciones unilaterales del conocimiento, que en aquella época llegaron a una de sus polarizaciones máximas con el racionalismo y el sensualismo.

Estas consideraciones, entre otras, hicieron plantear a Althusser que el marxismo es una especie de spinozismo desarrollado y que "no sólo el Marx de la Introducción de 1857, que de hecho combatía a Hegel mediante Spinoza, sino también el Marx de *El capital* –y también Lenin– se colocan en posiciones que no dejan de estar profundamente vinculadas con las posiciones de Spinoza"[55]; especialmente porque, aunque hablan del conocimiento, se oponen a la idea de una teoría del mismo.

Tales tipos de hiperbolización no eran del todo novedosos, pues ya en los años veinte, en la otrora Unión Soviética, los encargados de elaborar la manualística del materialismo dialéctico, como Deborin y otros, exageraron aquella formulación inicial de Plejánov y se llegó a decir que Spinoza era una especie de Marx sin barbas.

En una interesante tesis doctoral sobre el vínculo entre Marx y Spinoza en cuanto a los problemas del método y el conocimiento, el colombiano Freddy Salazar sugiere que uno de los momentos de aproximación epistemológica entre ambos "se encuentra fundamentalmente, en la coincidencia de los aspectos constitutivos de las categorías económicas de Marx, con los aspectos constitutivos de las nociones comunes de Spinoza"[56]. Aunque también reconoce que dicho nexo se expresa por las respectivas visiones dialécticas del mundo.

---

55 L. Althusser. *Posiciones,* Editorial Anagrama, Barcelona: 1977, p. 152.

56 Freddy Salazar. *Marx y Spinoza. Problema del método y el conocimiento,* Universidad de Antioquia, Medellín: 1986, p. 21.

Entre otros estudios recientes de esta problemática, en los que se insiste en la significativa influencia del pensador neerlandés, se encuentra el libro de Pierre Macherey *Spinoza o Hegel*, publicado en 1981, año en que la Universidad de Leipzig efectuó una conferencia científica sobre marxismo y spinozismo en la cual su principal inspirador, Helmut Seidel, insistió en la crítica de la religión como el principal punto de partida de la confluencia de Marx con Spinoza[57]. Todo lo anterior indica que la recepción de Spinoza en Marx no ha sido desatendida, aunque sí insuficientemente divulgada, dada la proliferación del criterio de que el marxismo sólo tuvo tres fuentes teóricas.

Los profundos elementos de la visión dialéctica del mundo que hay en Spinoza, y en particular su concepción entre la necesidad y la libertad, fueron, en definitiva, los que mayor acogida pudieron tener en Marx. En la historia del pensamiento dialéctico desde la antigüedad –tarea de reconstrucción que fue efectuada con esmero por un colectivo de autores del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de lo que fuera la URSS–, se insiste, también con razón, en el destacado lugar de Spinoza y en sus repercusiones en otros pensadores que incidieron en el desarrollo de la dialéctica, como Schelling y Hegel.[58]

Estos pensadores constituyeron, indiscutiblemente, la antesala de la dialéctica materialista de Marx y Engels; sin embargo, aun cuando este último asistió a las conferencias de la última etapa de Schelling, se piensa comúnmente que su reacción fue de total rechazo ante el misticismo e irracionalismo dominante en ese período. Por tanto, se descarta todo tipo de posible influencia en su pensamiento.

Tal juicio desconoce ante todo que, en su etapa de florecimiento, el pensamiento de Schelling estuvo orgánicamente vinculado

---

57 Helmut Seidel. "Uber das verhaltnisdes Marxismus zur Philosphie Spinozas", *Marxismus und Spinozismus Wissenschaftliche Beiträge,* Karl Marx Universitat, Leipzig: 1981, p. 6.

58 Colectivo de autores. *Geschichte der Dialéktik 14. bis 18 Jahrhundert,* Dietz Verlag, Berlín: 1979, p.167.

con el de Hegel, por lo que resulta difícil presuponer que hubiese podido borrar en su etapa senil todo vestigio de brillantez y racionalidad dialéctica. De no ser así, no se comprendería el porqué de sus conferencias atiborradas de público y el culto que se le rindió después de la desaparición de Hegel.

El obligado cuestionamiento de la consideración de Schelling o Fichte, incluso del propio Kant, dentro de las concebidas fuentes filosóficas del marxismo plantea un problema de mayor envergadura: ¿qué es lo que debe ser considerado fuente teórica de un pensamiento filosófico? ¿Sólo aquellas ideas que son asimiladas y aceptadas por sus seguidores, de manera tal que su enjuiciamiento crítico no rebase ciertos límites y en definitiva prevalezca la coincidencia sobre la disidencia? Si se parte de tal criterio, por supuesto que las fuentes que nutren básicamente a un pensador se reducen en gran medida.

Pero la riqueza de la realidad siempre supera con creces cualquier conceptualización posible. La historia universal de la filosofía demuestra que muchos logros del pensamiento humano no han sido alcanzados mediante la simple añadidura o completamiento de tesis preliminarmente formuladas, sino que más bien es a partir de la polémica y los juicios críticos que se ha dado el genuino enriquecimiento del saber filosófico y científico.

Muchas veces una pregunta bien formulada resulta más fructífera e induce racionalmente a la búsqueda de la verdad, a pesar de la posible respuesta equivocada que se le haya dado a la misma interrogante por el que se la plantea.

¿Qué teoría científica o filosófica ha podido desarrollarse hasta el presente renunciando de antemano a toda concepción que no se considere suficientemente argumentada o probada? Si ese hubiera sido el camino del pensamiento humano, no hubiera dado los trascendentales pasos que ha logrado.

Si Marx y Engels no hubieran valorado críticamente, es decir, dialécticamente, los momentos más valiosos del pensamiento anterior y coetáneo que pudieran servirle a sus objetivos desalienadores y emancipatorios, no hubieran podido contribuir como lo hicieron al

viraje revolucionario en la historia del pensamiento dialéctico y del materialismo filosófico. Y hoy no constituirían ese peldaño imprescindible en el cual hay que, necesariamente, apoyarse si se pretende la elevación a las escarpadas cumbres de la ciencia del hombre.

No es posible imaginarse la formación y el desarrollo del pensamiento de Marx y Engels sin el diálogo polémico con Strauss, Bauer, Ruge, Weitling, Proudhon, Bakunin, Dühring, etc., en los que no descartarían la existencia de granos racionales, de proyecciones humanistas, de intentos desalienadores y liberadores del hombre, por abstractos y utópicos que fuesen. Ese sería un proceso permanente durante sus respectivas vidas.

Otro hubiese sido el rumbo de Marx de no haber partido de aquella juventud hegeliana que, a pesar de su fuerte carga idealista, puso todo su empeño en desentrañar algunos de los mecanismos y raíces de la enajenación religiosa como vías para que el hombre se liberase. En ese sentido, la influencia de Bruno Bauer sobre Marx fue marcada. Sin embargo, Marx se percató de que el punto de partida de Bauer para dicha crítica era endeble, pues se disolvía en la autoconciencia.

La influencia de Hegel seguía latiendo fuertemente en ellos, y la misma se plasma en la idea de que el espíritu se enajena en el mundo y discurre como un demiurgo en la realidad. Fue a través de ese estudio crítico de la juventud hegeliana que Marx pudo ir rompiendo con su concepción religiosa y, a la vez, percatarse de que la religión no sólo tiene raíces epistemológicas, sino sociales e históricas muy terrenales. Algo más: en los jóvenes hegelianos aparecen los elementos para concebir la filosofía como una permanente crítica de todo lo existente y de la filosofía tradicional, lo que implica cierta tendencia autodestructiva de la filosofía, en tanto ésta exige que se torne más mundana. Aunque esta idea no fue desarrollada, sí aparece esbozada en algunos de sus representantes, como Hess, quien llega a decir que la filosofía alemana, cuando se haga práctica, dejará de ser filosofía. Marx, siguiendo esta idea, se percataría de que la filosofía alemana, por el camino que llevaba hasta entonces, jamás contribuiría a la emancipación de los alemanes

que, a su juicio, hasta el momento sólo se habían dedicado a pensar lo que otros pueblos habían hecho.

Uno de los factores que más incidió en la revolución filosófica operada por el marxismo consistió en enfrentarse al teoricismo especulativo de la filosofía anterior, por lo que Engels llegó a decir: "Ya no se trata de sacar de las cabezas las concatenaciones, sino descubrirlas en los hechos mismos"[59]. Ya esa idea se encontraba en ciernes en los jóvenes hegelianos.

Del mismo modo, el criterio de que la revolución social sería un producto de la creciente polarización de la riqueza fue formulado también por Hess, e influyó notablemente sobre Marx. Sin embargo, ninguno de los jóvenes hegelianos fue un revolucionario ni un socialista o comunista, como lo fueron posteriormente Marx y Engels; por eso, muchas de sus valiosas ideas no llegaron a germinar ni a fructificar en movimientos sociales como lo haría el marxismo.

Es imposible concebir el enriquecimiento posterior del marxismo por Plejánov, Lenin, Gramsci, etc., hasta nuestros días, si no fuera por la constante interlocución con el pensamiento más avanzado de sus respectivas épocas históricas, independientemente de simpatías o desacuerdos. Este criterio implica de algún modo ampliar el contenido del concepto de fuente teórica y obliga a diferenciarlo del de herencia filosófica.

El concepto de herencia filosófica está orgánicamente vinculado al de herencia cultural, el cual implica a nuestro juicio que no todo lo producido en una época determinada debe ser considerado parte de la misma, sino sólo aquello que constituye efectivamente un valor, y por tanto posee una carga positiva aceptada por consenso. Es decir, no constituye un antivalor. Sólo lo que contribuye a que el hombre domine sus condiciones de existencia en mayor medida y, por tanto sea cada vez un ser con mayor libertad, debe ser considerado un bien cultural[60]. La tarea más difícil de los

59 C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas,* Ediciones de Lenguas Extranjeras, Moscú: 1955, p. 424.

60 P. Guadarrama y Nicolai Pereliguin. *Lo universal y lo específico en la cultura,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1989.

investigadores radica en determinar los parámetros específicos para efectuar la valoración de cada producción material o espiritual, pero el bosque no debe ocultar los árboles y mucho menos los agentes que pueden, a la larga, contribuir a su extinción.

El marxismo se fue nutriendo de todas aquellas fuentes de la historia del pensamiento dialéctico que pueden ser identificadas con la historia universal de la filosofía[61] –aun cuando no todas sean reconocidas de igual forma, porque en verdad no tenían igual valor–, pero a la vez fue produciendo una ruptura dialéctica con todas ellas, lo que le permitió desplegar una personalidad propia, aunque no definitiva, pues la concepción dialéctico-materialista del mundo se resiste a que un pensador, por muy genial que sea, ponga punto final a sus perennes inquietudes y replanteos.

Un análisis similar podría realizarse con los representantes menos conocidos del pensamiento socialista, comunista, anarquista, o con otros economistas, naturalistas, historiadores, etc., y de seguro los resultados serían impresionantes. Más allá de la evidente huella de Sismondi, Stuart Mill, Saint-Simon y Fourier, puede destacarse la de Proudhon, Weitling, etc.

Este último tuvo el extraordinario mérito histórico de haber sido pionero en la vinculación de las ideas comunistas con el movimiento obrero alemán, apreció en la clase obrera potencialidades revolucionarias, y no simplemente la condición de un sector social sufrido. Estas ideas impresionaron profundamente a Marx y Engels, y los indujeron a entrar en comunicación con Weitling.

En tanto, la obra de Proudhon *¿Qué es la propiedad?* publicada en 1841, fue muy bien valorada por Marx, especialmente por su tesis de que la propiedad es un robo. A pesar de que Marx criticaba en Proudhon su ignorancia de la dialéctica, en particular la hegeliana –que, no obstante las explicaciones de la misma que el propio Marx le proporcionó, siempre simplificó y tergiversó–, apreció en él valiosas

---

61 "El proceso de desarrollo del pensamiento dialéctico constituyó para Marx y Engels la línea conducente fundamental de toda la historia de la filosofía". Gehard Irrlitz y D. Lubke. "Introducción a Marx, K. y F. Engels". *Über Geschichte der Philosophie,* Reclam, Leipzig: 1983, p. 24.

observaciones, que le permitieron superar el carácter abstracto de las categorías económicas que aquel le profirió.

Si Marx y Engels no hubieran tenido estos interlocutores activos, con muchos de los cuales tuvieron contacto personal en debate permanente para el diálogo crítico superador, de seguro no hubieran podido desarrollar, con la riqueza que le es característica, su teoría socioeconómica y filosófica. Y tal vez hoy no contaríamos con numerosas reflexiones e ideas que fueron inducidas por la batalla crítica.

El papel de las fuentes teóricas del marxismo, como de cualquier corriente filosófica que ha trascendido, se torna irrelevante si éste no va acompañado de la prospección reflexiva sobre la circunstancialidad histórica en que los pensadores se desenvuelven. Si Marx y Engels no hubiesen orientado su búsqueda teórica a partir del análisis de los problemas sociales, económicos, políticos, etc., del mundo que les tocó vivir, difícilmente hubieran podido ofertar a la herencia filosófica de la humanidad un pensamiento de tanta talla, y mucho menos, hubieran intentado tantas generaciones de revolucionarios, que se inspiraron en sus ideas, ponerlas en práctica desde el siglo pasado.

Recurriendo al tradicional sentido común: ¿es imaginable suponer que todos los pueblos que emprendieron una tarea de semejante magnitud –iniciar la construcción de una sociedad más justa; dirigidos por partidos, sindicatos, sóviets, organizaciones, movimientos sociales e instituciones culturales, etc., al frente de los cuales siempre han estado hombres de talento y de humanas aspiraciones– hayan sido unos aberrados mentales y no hayan tenido razones suficientes justificadas para darse a esa tarea?

Por supuesto que, siguiendo la misma lógica discursiva, podríamos hacernos las mismas preguntas en relación con los que han puesto en práctica regímenes racistas y fascistas en esta misma época. A lo que se podría argüir que los hechos no justifican los derechos. La historia de la humanidad parece estar condenada a sufrir permanentemente los desastres de proyectos y experimentos sociales basados en doctrinas, que siempre se las ingeniarán para asirse de los más sofisticados fundamentos.

Por el hecho de que Marx y Engels fueron ante todo hombres que pensaron en su época, y para ello se ubicaron a partir de la realidad de aquellos países que mayor desarrollo habían alcanzado en el capitalismo, por esa misma razón han trascendido a su época. Del mismo modo que en Platón y Aristóteles se encuentran las mejores fuentes para la comprensión no sólo de la estructura sociopolítica de las polis griegas, sino del pensamiento sociopolítico de la Antigüedad que hoy sigue alimentando al contemporáneo. De ahí que se haya esperado que los mejores análisis para la comprensión de las causas del deterioro y derrumbe del "socialismo real" haya provenido de los filósofos, politólogos, sociólogos, historiadores e investigadores sociales, en general de la extinta Unión Soviética y de los países de Europa Oriental. Ellos mejor que nadie deben haber conocido la calidad de los materiales y los métodos constructivos que, a la larga, causaron el desplome de tal endeble andamiaje.

Del mismo modo que los investigadores de los países donde se mantiene este empeño –como Cuba, así como de aquellos que, después de tan nefasta experiencia del derrumbe de aquellos ensayos de socialismo en la Unión Soviética y Europa Oriental, como Venezuela o Bolivia, declaran abiertamente su orientación socialista–, tienen ante sí la tarea de hurgar en la especificidad de cada proceso particular y, tras delimitar los errores también cometidos, fundamentar por qué éstos no han podido dar al traste con un proyecto de tal envergadura en circunstancias tan adversas.

El análisis anterior, que evidentemente resulta muy incompleto por cuanto no aborda todas y cada una de las "fuentes menores" del marxismo, debe conducir a la conclusión de que los clásicos de esta teoría jamás pudieron desplegar todas las potencialidades de sus respectivos intelectos de no haberse nutrido de los innumerables ingredientes y fuentes, en mayor o menor grado nutritivas, de ese fértil suelo que era la cultura filosófica y humanista universal, que les antecedió y les siguió alimentando durante sus respectivas vidas.

Aun cuando resulta un hecho evidente la necesidad de profundizar en las diversas fuentes teóricas de las cuales se nutrieron Marx y Engels, estériles resultarán siempre los intentos en aras de

justipreciar la influencia de Spinoza, de Kant o de cualquier otro pensador menor reconocido en este plano filosófico, si se minimiza la significativa influencia de Hegel y Feuerbach en el surgimiento del marxismo.

Si bien es cierto que Kant trató de encontrar las claves de la soberanía humana y trataba de emancipar al hombre de la naturaleza, aspiraba a la realización de la libertad humana, y sí buscaba el camino permanente del hombre en su peregrinaje hacia sí mismo; Marx también supo nutrirse de todo el pensamiento más elaborado con anterioridad y ponerlo a tono con la revolución filosófica que emprendió. No para acabar con las revoluciones filosóficas de una vez por todas, sino para dejar entrever y promover la posibilidad infinita de otras, no menos novedosas y necesarias, futuras revoluciones filosóficas.

El futuro de la filosofía no podrá depender jamás de nutrirse de materia en descomposición que propicie el cavernícola cultivo de hongos.

Humanismo y marxismo[62]

En la historia ha habido desde la Antigüedad varias formas de humanismo[63], pero generalmente se reconoce solamente el desarrollado por la cultura occidental. Así se limitan los orígenes del humanismo al pensamiento grecolatino, y se ignoran sus manifestaciones en otras culturas, como la oriental o incluso la americana precolombina.[64]

El concepto de humanismo usualmente es sólo vinculado al pensamiento que se produce a partir del Renacimiento. Fue lógico que, con la decadencia de la Edad Media y el cambio de perspectivas teocéntricas hacia la antropocéntrica que se operó con el nacimiento de la modernidad, tomaran mayor auge las ideas

62 P. Guadarama. *Marx Vive IV.* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá: 2006, pp. 209-226.

63 G. Toffannin. *Historia del humanismo desde el siglo* XIII *hasta nuestros días,* Ediciones Novo, Buenos Aires: 1953.

64 P. Guadarrama. *Pensamiento filosófico…, op. cit.*

humanistas. Esto ha motivado que se le otorgue a dichas ideas mayor reconocimiento de su trascendencia, a partir de la constitución de los pilares del mundo moderno.

Es cierto que, con el desarrollo del capitalismo, el humanismo alcanzó un mayor grado de plenitud tanto en su comprensión teórica como en sus manifestaciones en la vida socioeconómica y política, pero a la vez se pusieron de manifiesto las contradicciones entre la praxis humanista y las nuevas formas de alienación.

Cuando el hombre comenzó a tomar conciencia de su especial circunstancialidad en el mundo, dio inicio a sus reflexiones sobre ella y sobre su proyección como ser cualitativamente diferente de los de su entorno –como ser laboral, moral, político, estético, etc.–; sin embargo, no todo el producto de esas precoces consideraciones ontológicas y antropológicas pasó a formar parte del acervo humanista del pensamiento universal. Para alcanzar tal condición, tuvieron antes que trascender por el reconocimiento de su autenticidad en varios planos, especialmente en el ético y axiológico en su sentido más amplio, en tanto el hombre mismo fuese considerado valor y fin supremo de todo criterio y actividad humanos.

Sólo a partir de ese momento se le plantearían inquietudes respecto a los factores que podrían alejarlo de su ser, al enjuiciarlo desde una perspectiva subhumanizada o naturalizada, alienada, que lo distanciaba de su justa autovaloración como ser eminentemente moral. Indudablemente, este paso implicaba situarse en los umbrales indispensables de la filosofía.

Desde que la filosofía se constituye en actividad intelectual específica, el componente humanista ha estado más presente como elemento consustancial a toda reflexión cosmovisiva. Sin embargo, en algunas épocas del desarrollo de la filosofía, la importancia de las ideas humanistas han sido subestimadas.

La condición humana ha sido en ocasiones cuestionada ante evidencias de imperfección, pero en sentido general ha prevalecido como tendencia regular la confianza en la perfectibilidad humana y en el papel enriquecedor de la moral.

En la actualidad, se trata de presentar el fracaso del "socialismo real" como una prueba de la inutilidad de todo humanismo. La filosofía posmodernista busca innumerables argumentos para acentuar la tesis sobre la presumida pérdida de fundamento del humanismo[65]. Pero en los últimos años, especialmente después de la crisis financiera mundial a partir del 2008, han aparecido también aquellos que sostienen, con razón, que el neoliberalismo no constituye tampoco la solución del problema de las condiciones de vida infrahumana de la mayoría de la población del planeta.

La insostenible utopía socialista de que el Estado debía resolver todas las necesidades del pueblo, la ha sustituido la no menos insostenible utopía neoliberal de la solución de todos los problemas por el mercado. La lucha contra el humanismo está unida a la conformista concepción que presupone abandonar cualquier proyecto que se proponga niveles superiores de desalienación humana.

El humanismo no constituye una corriente filosófica o cultural homogénea. En realidad, se caracteriza en lo fundamental por propuestas que sitúan al hombre como valor principal en todo lo existente y, partir de esa consideración, subordina toda actividad a propiciarle mejores condiciones de vida material y espiritual, de manera tal que pueda desplegar sus potencialidades siempre limitadas históricamente.

La toma de conciencia de estas limitaciones no se constituye en obstáculo insalvable, sino en pivote que moviliza los elementos para que el hombre siempre deba ser, según Kant, concebido como fin y nunca como medio. Las propuestas del humanismo deben estar dirigidas a reafirmar al hombre en el mundo, a ofrecerle mayores grados de libertad[66] y a debilitar todas las fuerzas que de algún modo puedan alienarlo.

---

65 P. Guadarrama. "El postmodernismo y los infortunios del socialismo y del marxismo", *Humanismo, marxismo..., op. cit.*, pp. 127-133.

66 Con razón José Martí sostenía al respecto que: "Ser culto es el único modo de ser libre". *José Martí. Obras completas,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1976, T. VI, p. 134.

Todo poder sometido a fuerzas aparentemente incontroladas por el hombre, que constituyen expresiones históricas de incapacidad de dominio relativo sobre sus condiciones de existencia y engendradas consciente o inconscientemente por el hombre, limitan sus grados de libertad y se inscriben en el complejo fenómeno de la enajenación.

Desde el mundo antiguo, aparecen manifestaciones precoces que indican la preocupación humanista y desalienadora del hombre, aun cuando no hayan sido formuladas en tales términos. Tanto en China y en la India, donde la ética alcanzó niveles impresionantes desde la Antigüedad, como en las culturas amerindias y de otras latitudes, hay evidencias del privilegiado lugar que se le otorgó siempre al hombre, aun cuando se subordinara su existencia a la creación divina.

La filosofía se ha ido construyendo en su historia universal como un permanente proceso de aportación parcial, por parte de sus cultivadores, de distintos instrumentos desalienadores que contribuyen en diferente grado a la consolidación del lugar del hombre en el mundo.

Cuando la reflexión filosófica ha constatado los distintos peligros enajenantes, que en circunstancias diversas afloran en la vida humana, han aportado en la mayor parte de los casos las vías para superarlos.

No es menos cierto que no han faltado quienes se han limitado a constatar o a poner de manifiesto formas enajenantes, como la subordinación al poder de los dioses, de los gobernantes, de las fuerzas ocultas de la naturaleza, etc., sin contribuir mucho a encontrar los mecanismos para evadirlos, porque han partido de la fatal consideración de que éstos son consustanciales a la condición humana. Pero de haber prevalecido estos criterios fatalistas en la historia de la civilización, hoy difícilmente podrían las nuevas generaciones humanas enorgullecerse de los avances alcanzados en todos los órdenes de perfeccionamiento social.

Pero aun aquellos pensadores que se limitaron a plantear algunas de las modalidades que adquirían las distintas formas de

enajenación y no dieron otros pasos para superarlas, prepararon el camino y sirvieron de premisa a sucesores más audaces, que avanzaron algo más en el proceso desalienador del hombre.

Por tanto, cualquier forma de enajenación debilita, en definitiva, el poderío humano frente a aquellos objetos de su creación que deberían estar siempre destinados, finalmente, a enriquecer la plenitud humana, pero resultan todo lo contrario. En lugar de contribuir al perfeccionamiento de lo humano y a elevar a planos superiores la actividad del hombre, la obstaculizan.

El humanismo constituye precisamente la antítesis de la alienación, pues presupone aquella reflexión, y la praxis que se deriva de ella está dirigida a engrandecer la actividad humana, a hacerla cada vez cualitativamente superior, en tanto contribuya a que el hombre domine mejor sus condiciones de vida y se haga más culto. Si bien es cierto que "el concepto de enajenación y enajenabilidad implica exclusión"[67], el concepto de humanismo presupone siempre asunción, incorporación, ensanchamiento de la capacidad humana en beneficio de la condición humana.

A diferencia de cualquier otra reflexión antropológica, toda concepción que contribuya de algún modo a afianzar y mejorar el lugar del hombre en el mundo, a fundamentar cualquier "proyecto libertario", a potencializar aún más sus capacidades frente a lo desconocido, a viabilizar su perfeccionamiento ético haciéndole superar permanentemente sus vicios y actitudes infrahumanas, debe ser inscrita en la historia de las ideas humanistas, independientemente del reconocimiento que se haga de su estatus filosófico.

La historia de la humanidad se ha desarrollado en un permanente y progresivo proceso de universalización de la cultura, en el cual las ideologías siempre han desempeñado un papel decisivo. Pero no todo lo que ha generado el hombre ha contribuido

---

67 István Mészáros. *La teoría de la enajenación en Marx,* Ediciones Era, México: 1970, p. 16.

al enriquecimiento de la condición humana[68], a la profundización de las ideas y las praxis humanistas, ni al fortalecimiento de la cultura.[69]

La ideología es el conjunto de ideas que pueden constituirse en creencias, valoraciones y opiniones comúnmente aceptadas y que, articuladas integralmente, pretenden fundamentar las concepciones teóricas de algún sujeto social (clase, grupo, Estado, país, iglesia, etc.), con el objetivo de validar algún proyecto, ya sea de permanencia o de subversión de un orden socioeconómico y político, lo cual presupone, a la vez, una determinada actitud ante la relación hombre-naturaleza. Para lograr ese objetivo, puede apoyarse o no en pilares científicos, en tanto éstos contribuyan a los fines perseguidos; de lo contrario, pueden ser desatendidos e incluso ocultados conscientemente.

El componente ideológico en las reflexiones filosóficas, por sí mismo, no es dado a estimular concepciones científicas, pero no excluye la posibilidad de la confluencia con ellas, en tanto éstas contribuyan a la validación de sus propuestas.

Los productos culturales no deben ser identificados con el conjunto de los productos y procesos sociales que genera el hombre en el desarrollo social.

Si cultura y sociedad tuviesen el mismo contenido conceptual, no serían tan necesarios dos términos para designarlos, con uno solo bastaría para identificar el mismo objeto. Aunque todos los fenómenos culturales son procesos sociales, no todos los fenómenos sociales deben ser considerados propiamente como procesos culturales.

Cultura y sociedad son conceptos muy interrelacionados, pero a la vez plenamente diferenciables. Su diferenciación constituye una necesidad no sólo gnoseológica, sino también ideológica y axiológica.

La lucha entre el pensamiento humanista y las distintas formas de enajenación ha existido desde los primeros momentos en que

---

68 "El pensamiento latinoamericano del siglo xx ante la condición humana". Proyecto Ensayo Hispánico. Disponible en: www.ensayistas.org/critica/generales/C-H-

69 P. Guadarrama y N. Pereliguin. *Lo universal..., op. cit.*

el hombre tomó conciencia de su especial situación en el mundo respecto a la naturaleza y la sociedad. Ésta ha sido constante y parece que siempre ocurrirá así.

La superación de algunas formas históricas de enajenación no impide que surjan, del mismo modo, otras nuevas que, a su vez, deberán ser superadas. Sin embargo, el hombre aspira, siempre utópicamente, a lograr la construcción de un nuevo tipo de sociedad sin ninguna forma de enajenación y de triunfo pleno del humanismo total o al menos del "humanismo real" .[70]

Marx, desde muy temprano, desarrolló una concepción humanista y una comprensión de la necesaria articulación entre los intereses individuales del hombre y los intereses sociales. En sus tempranas reflexiones juveniles, cuando apenas tenía dieciséis años (1835), esta preocupación se aprecia cuando propuso:

> Quien elija aquella clase de actividades en que más pueda hacer en bien de la humanidad, jamás flaqueará ante las cargas que pueda imponerle, ya que éstas no serán otra cosa que los sacrificios asumidos en interés de todos; quien obre así, no se contentará con goces egoístas, pequeños y mezquinos, sino que su dicha será el patrimonio de millones de seres, sus hechos vivirán calladamente, pero por toda una eternidad, y sus cenizas se verán regadas por las ardientes lágrimas de todos los hombres nobles.[71]

Éste fue, sin dudas, el sentido humanista que posteriormente orientó toda su obra intelectual y política.

Una de las primeras tareas que Marx se planteó fue la investigación de la herencia humanista contenida en la historia de la filosofía occidental. Su intención por esclarecer algunos de los misterios de la enajenación humana se planteaba incipientemente ya desde su tesis doctoral y, posteriormente, de forma más profunda en otros estudios de su juventud. "Pero a la manera como Prometeo,

70 C. Marx y F. Engels. *La sagrada...., op. cit.*

71 C. Marx. *Escritos de juventud,* Fondo de Cultura Económica, México: 1982.

robado el fuego del cielo, se dio a levantar casas y hacer de la tierra su residencia, parecidamente la filosofía, ampliada hasta hacerse mundo, vuélvese contra el mundo aparencial. Así ahora Hegel".[72]

Sus críticas a los sistemas filosóficos especulativos y celestiales estaban dirigidas a producir un viraje terrenal en la filosofía, que pudiera posibilitarle al hombre la construcción de un arma material para su realización emancipadora.

Marx comprendió que una de las debilidades del humanismo, hasta ese momento, radicaba en concebir al hombre de una forma abstracta. "Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad"[73]. Por eso, ese humanismo diluye la búsqueda del inicio de la emancipación humana en el hombre en sentido general, en lugar de comenzar por la liberación de una:

> ... clase que es la disolución de todas; de una esfera que posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no se comete contra ella ningún daño especial, sino el daño puro y simple; que no puede invocar ya un título histórico, sino sólo un título humano.[74]

Su intento de encontrar en el proletariado la representatividad de todas las clases oprimidas primeramente y, en definitiva, "la recuperación total del hombre"[75], especialmente a través de su papel en relación al trabajo, fue uno de los objetivos de Marx tras la creación de un humanismo positivo y radical. "Ser radical es atacar el problema por la raíz. Pero para el hombre la raíz es el hombre mismo"[76]. Lógicamente, ser radical para solucionar los problemas

---

72 C. Marx. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*, Universidad Central de Venezuela, Caracas: 1973, p. 198.

73 C. Marx. "Introducción", *Crítica del derecho..., op. cit.*, p. 13.

74 *Ibíd.*, p. 29.

75 *Ibíd.*

76 *Ibíd.*, p. 23.

reales del hombre concreto obligaba a la filosofía a aterrizar en el terreno de la política. Para lograr un nuevo humanismo, Marx y Engels tuvieron que superar el usual antagonismo existente entre el humanismo tradicional y la política.[77]

El humanismo de Marx, bajo la influencia del humanismo real[78] de Feuerbach, se caracterizó inicialmente por la comprensión de la unidad estrecha de la relación entre el hombre y la naturaleza. Para él, se desarrollaba un proceso progresivo de humanización de la naturaleza que coincide con la naturalización del hombre, y que lo conduce a establecer una ecuación entre naturalismo y humanismo.

> Así el carácter social es el carácter general del movimiento total: así como la sociedad misma produce al hombre en cuanto tal, así la sociedad es producida por él. La actividad y el consumo, ambos en su contenido y en su modo de existencia, son sociales: actividad social y consumo social: la esencia humana de la naturaleza existe primero solo para el hombre social; porque solo allí existe para él la naturaleza como lazo con el hombre –como su existencia para el otro y la existencia del otro para él– como elemento vital del universo humano; solamente aquí existe la naturaleza como base de su propia existencia humana. Sólo aquí lo que es para él su existencia natural se ha convertido en existencia humana y la naturaleza en hombre para él. De este modo la sociedad es la unidad consumada en sustancia del hombre y naturaleza en hombre para él. De este modo la sociedad es la unidad consumada en sustancia de hombre y naturaleza –la verdadera resurrección de la naturaleza– el naturalismo del hombre y el humanismo de la naturaleza llevados a su plenitud.[79]

---

77 Manfred Buhr. *Philosophisches Worterbuch*, VEB. Bibliographisches Institut, Leipzig: 1970, Tomo I, p. 489.

78 Franz Mehring. "A propósito de 'La sagrada familia' ". C. Marx y F. Engels. *La sagrada familia, op. cit.*, p. 17.

79 C. Marx. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844,* Editora Política, La Habana: 1965, p. 109.

Posteriormente, en sus trabajos de mayor carácter económico y crítico, como *El capital*, Marx planteará la relación y lucha entre en hombre y la naturaleza como un "intercambio orgánico" con tinte menos especulativo y mucho más científico-natural, según Alfred Schmidt[80]. A diferencia de otras concepciones antropocéntricas, que subestimaron el lugar del componente de la naturaleza en el desarrollo de la sociedad, Marx concibió la naturaleza como algo plenamente articulado al desarrollo social.

En la elaboración de un humanismo de nuevo tipo, un humanismo práctico, un humanismo histórico que se asentara sobre las bases de las circunstancias reales de la vida sociopolítica e histórica de su época con el objetivo de transformar precisamente dichas circunstancias, fue indispensable para Marx no sólo la crítica al idealismo especulativo entonces predominante, sino también la superación del materialismo antropológico y naturalista de Feuerbach. Al respecto, Engels expresó:

> Pero el paso que Feuerbach no dio, había que darlo; había que sustituir el culto del hombre abstracto, médula de la nueva religión feuerbachiana, por la ciencia del hombre real y de su desenvolvimiento histórico. Este desarrollo de las posiciones feuerbachianas superando a Feuerbach fue iniciado por Marx en 1845, con *La sagrada familia*.[81]

La idea de la realización de un humanismo práctico o de un humanismo positivo estaba articulada, en Marx, en sus trabajos tempranos al triunfo de la sociedad comunista y la eliminación de la propiedad privada. Del mismo modo que concebía el humanismo teórico mediado por el ateísmo:

---

80 Alfred Schmidt. *El concepto de naturaleza en Marx,* Siglo XXI Editores, México: 1976, p. 84.

81 F. Engels. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas, op. cit.,* p. 106.

> … igual que el ateísmo, que siendo la anulación de Dios, es el advenimiento del humanismo teórico; y el comunismo, como anulación de la propiedad privada, es la justificación de la verdadera vida humana como posesión del hombre y así, el advenimiento del humanismo práctico (o así como el ateísmo es humanismo mediatizado consigo mismo a través de la anulación de la Religión; en tanto que el comunismo es el humanismo mediatizado consigo mismo a través de la anulación de la propiedad privada). Sólo a través de la anulación de esta mediatización –que es ella misma, sin embargo, una premisa necesaria– llega a existir el humanismo positivo, humanismo autoderivado positivo.[82]

Para Marx, el ateísmo y el comunismo no significaban una vuelta atrás en el proceso civilizatorio de la humanidad, sino "por el contrario, son el primer devenir real, la realización hecha real para el hombre de la esencia del hombre: de la esencia del hombre como algo real".[83]

Para Marx, la propiedad privada era la antípoda del principio humanista del comunismo[84]. En su concepción, el interés social debía estar por encima del interés individual, pues era el fundamento del humanismo práctico que se proponía realizar. "Si el interés bien comprendido es el principio de toda moral es importante que el interés privado del hombre se confunda con el interés humano"[85]. Para Marx y Engels, el poder de la comunidad y lo social era determinante en la realización de los individuos en el perfeccionamiento humano, y en la realización de una sociedad más humanista como la comunista, en la que se eliminaría la división social del trabajo.

---

82 C. Marx. *Manuscritos económicos…, op. cit.,* p. 174.

83 *Ibíd*., p. 174.

84 C. Marx. "Carta de Marx a Arnold Ruge de los Anales Franco Alemanes", *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista,* Amorrortu Editores, Buenos Aires: 1970, T. I, p. 69.

85 C. Marx y F. Engels. "La sagrada familia", *ibíd.*, p. 209.

En relación a esa cuestión, en *La ideología alemana* ambos arriban a la siguiente conclusión:

> La transformación de los poderes (relaciones) personales en materiales por obra de la división de trabajo no puede revocarse quitándose de la cabeza la idea general acerca de ella, sino haciendo que los individuos sometan de nuevo a su mando estos poderes materiales y supriman la división del trabajo. Y esto no es posible hacerlo sin la comunidad. Solamente dentro de la comunidad (con otros tiene todo) el individuo tiene los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal. En los sustitutivos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal solo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y solo tratándose de individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase en contra de otra, no solo era, al mismo tiempo, una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino también una nueva traba. Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación.[86]

Marx y Engels enfrentaron la concepción materialista de la historia a algunas interpretaciones idealistas del humanismo, como la de Bruno Bauer, por lo que asumían una postura crítica ante ellos al plantear "como, según San Bruno, el humanismo consiste en 'pensar' y en 'construir un mundo espiritual' ".[87]

Es cierto que Marx y Engels no le dedicaron especial atención al concepto de humanismo en sus obras posteriores, como en aquellas

86 C. Marx y F. Engels. *La ideología alemana,* Editora Política, La Habana: 1966, pp. 82-83.

87 *Ibíd*., p. 102.

de mediados de la década del cuarenta. Pero eso no significa que la construcción de un nuevo humanismo haya sido abandonado, por el contrario, tanto el *Manifiesto del Partido Comunista* como en múltiples obras posteriores, incluyendo *El capital,* la preocupación por el mejoramiento humano y la realización de aquel humanismo práctico anunciado en sus obras tempranas estará más vivo que nunca, aun cuando el concepto de humanismo no aparezca explícitamente utilizado.

Cuando Engels, en 1847, planteaba que "así, la sociedad organizada sobre bases comunistas daría a sus miembros la posibilidad de emplear en todos los aspectos sus facultades desarrolladas universalmente"[88]; indudablemente esta concepción estaba articulada al más profundo ideario humanista. Por esa razón, no es, como se analizará posteriormente, en verdad sustentable la teoría de Althusser, según la cual el marxismo resulta un antihumanismo teórico.

Marx consideraba que los sectores populares podían cultivar en sus luchas revolucionarias un humanismo culto y correcto, como se puso de manifiesto en *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850,* donde "a los ataques desenfrenados y salvajes de Thiers y Montalembert opuso la Montaña un humanismo culto y correcto".[89]

Según Engels:

> Al posesionarse la sociedad de los medios de producción, cesa la producción de mercancías y con ella el imperio del producto sobre los productores. La anarquía reinante en el seno de la producción social deja el puesto a una organización planeada y consciente. Cesa la lucha por la existencia individual y con ello en cierto sentido, el hombre sale definitivamente del reino animal y se sobrepone a condiciones de vida verdaderamente humanas. Las condiciones de vida que rodean al hombre y que hasta ahora le dominaban, se colocan, a partir de este instante, bajo su dominio y su mando, y el

88 F. Engels. "Principios de comunismo", *Obras escogidas, op. cit.*, p. 95.

89 C. Marx. "La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850", *ibíd.*, p. 298.

> hombre al convertirse en dueño y señor de sus propias relaciones sociales, se convierte por primera vez en señor consciente y efectivo de la naturaleza.[90]

Concluyendo que: "Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad"[91]. Engels, de acuerdo con Kautsky, consideraba al humanismo como primera forma de la ilustración burguesa.

Para Lenin, a fin de lograr la auténtica emancipación de la clase obrera, era necesaria la revolución social preparada por todo el desarrollo del capitalismo, es decir, la supresión de la propiedad privada sobre los medios de producción, su transformación en propiedad social, y la sustitución de la producción capitalista de mercancías por la organización socialista de la producción de objetos, a cargo de toda la sociedad, para asegurar el pleno desarrollo y el libre y múltiple crecimiento de todos sus miembros, lo cual era una condición para el desarrollo del humanismo socialista.[92]

De tal modo, su preocupación humanista superaba a su enfoque clasista, pues se trataba de lograr la plenitud no sólo para la clase obrera, sino para todos los miembros de la sociedad; por eso, en 1899 había planteado la necesidad de derrocar el absolutismo ruso y su carácter clase no sólo en beneficio de la clase obrera, sino en beneficio de todo el desarrollo social.[93]

Lenin recomendaba educar a los obreros en la indiferencia ante las diferencias nacionales y en el espíritu internacionalista, que es un principio eminentemente humanista, y por eso sugería, en 1916, a los socialdemócratas internacionalistas pensar no sólo en la

---

90 F. Engels. "Del socialismo científico al socialismo utópico", *ibíd.*, p. 158.

91 *Ibíd.*, p. 159.

92 V. Lenin. "Proyecto de Programa del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia", *op. cit.*, p. 217.

93 V. Lenin."El proyecto de programa de nuestro partido", *ibíd.*, p. 235.

propia nación, sino colocar por encima de ella los intereses de todas las naciones, su libertad e igualdad de derechos.[94]

Posteriormente, para Gramsci el marxismo como filosofía de la praxis se convertía en un humanismo absoluto, en el que el hombre es toda la realidad y la realidad única, la cual no es ni naturaleza ni espíritu sino conciencia que se actualiza a través de su actividad y se realiza en la organización de las relaciones sociales. El pensador italiano critica los distintos humanismos del pasado, porque solamente están basados en la actividad de un grupo limitado y no expresan la universalidad del proceso histórico.[95]

Gramsci aspiraba a que el nuevo humanismo de la filosofía de la praxis fuese difundido sólidamente en las masas, como sucedía con el sentido común y con la religión. Aspiraba a construir un humanismo moderno[96], porque consideraba que los laicos no habían tenido éxito en su tarea histórica de educar y elaborar las cualidades intelectuales del pueblo por no haber creado una cultura laica que llegara hasta los estratos más incultos. Por eso, considera que el humanismo laico había fracasado y no había expresado la vida sentida del pueblo, y siendo conquistado por la religión.

Para Gramsci la nueva cultura se construye sobre el mundo del trabajo, y en ella desempeñan un papel esencial los intelectuales. A su juicio:

> El nuevo intelectual no puede basarse sólo en la elocuencia que solo es agente exterior de sentimientos sino que él se entremezcle activamente con la vida práctica como constructor, organizador y persuasor permanente porque él no es ya un simple orador, es superior al espíritu matemático abstracto. Debe partir de la técnica-trabajo a la técnica-ciencia y la concepción humanista teórica, sin

---

94 V. Lenin."Balance de la discusión sobre la autodeterminación", *ibíd.*, p. 47.

95 Antonio Gramsci. "Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Crocce", *Opere di Antonio Gramsci,* T. XXII, Einaudi, Torino: 1955, p. 4.

96 A. Gramsci. "Leeteratura e Vita Nationale", *ibíd.*, p. 107.

la cual se quedaría como "especialista" y no llegaría a dirigente (especialista más político).[97]

En la nueva cultura, de acuerdo con Gramsci, el humanismo moderno alcanza su "fase clásica" en el momento de la coincidencia entre el hacer y el pensar, de la abolición del contraste entre el mundo del trabajo corporal y del trabajo intelectual, de la oposición del mundo de la estructura y de la superestructura, al momento de la supresión de todas las contradicciones[98]. Para Gramsci, la fase clásica comienza en el umbral marcado por el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad, donde triunfa el nuevo humanismo contenido en el marxismo.

El análisis antropológico marxista se ha caracterizado usualmente por enfrentarse a las posiciones misantrópicas, pesimistas, escépticas y nihilistas que se han desarrollado en la historia universal de la filosofía desde la antigüedad hasta nuestros días, pero ha prestado mucha más atención a aquellas ideas cuestionadoras de la posibilidad de un mejoramiento humano que han tomado fuerza simultáneamente al avance de las ideas socialistas y marxistas. Esto se aprecia en Lukács, cuando plantea que "también en esto es la filosofía nietzscheana el mito imperialista de signo contrario al humanismo socialista".[99]

Las confrontaciones con el existencialismo, el personalismo y posteriormente con el posmodernismo, han sido espacios en los cuales el humanismo marxista ha tenido necesidad de desarrollar ideas aportativas a la construcción de una antropología filosófica de fundamento dialéctico materialista, y de confianza en la posibilidad de lograr una sociedad más justa, más libre y más humana.

Tal ha sido la gran aspiración de los marxistas y socialistas, aunque no siempre los resultados han sido del todo favorables a la

97 A. Gramsci. "Gli intellectuali e l' organizzaziones della cultura", *op. cit.*, p. 7.

98 A. Gramsci. "Il materialismo storico…", *ibíd.*, p. 40.

99 Georg Lukács. *El asalto a la razón,* Editorial Estudios, La Habana: 1967, p. 322.

causa de perfeccionamiento del humanismo en el terreno teórico y el mundo de la vida[100]; pero eso tampoco puede significar que se deban desconocer o subvalorar las conquistas alcanzadas por el socialismo en sus diversas expresiones, desde su aparición hasta nuestros días, a través de sus diversos experimentos en los cuales no se deben excluir el soviético y el de los demás países de Europa Oriental, además de los ensayos de diversa naturaleza en China, Corea, Vietnam, Cuba y más recientemente Venezuela y Bolivia, para sólo hacer referencia a algunos de los más significativos hasta nuestros días.

El marxista peruano José Carlos Mariátegui concibió al marxismo y al socialismo como formas de un humanismo pleno. Consideraba que la política debe poseer un inmenso ideal humano que se ennoblece y dignifica, se eleva cuando es revolucionaria, y la verdad de nuestra época es la revolución. Pero una revolución que no fuese solamente la conquista del pan, sino la conquista también de la belleza, del arte, del pensamiento y de todas las complacencias del espíritu.[101]

El humanismo concreto que pretendía Mariátegui desde el marxismo no estaba dirigido a emancipar a una clase en abstracto, sino a todos los sectores sociales diferenciados, entre los cuales estaba, además de la clase obrera, el indio, el campesino, la mujer, etc., que también eran discriminados y explotados en el capitalismo de forma inhumana. Consideraba que el socialismo era la comunidad que podía eliminar la situación enajenada de todos estos sectores sociales.

Para Althusser el concepto de socialismo es científico, pero el concepto de humanismo es un concepto ideológico[102]. Por eso considera que el marxismo es un antihumanismo teórico, porque hay que tratar de reducir a cenizas el mito filosófico del hombre

100 L. Althusser. *Por Marx, op. cit*., p. 215.

101 José Carlos Mariátegui. “Henry Barbuse”, *Obras,* Casa Editorial Amauta, Lima: 1986, p. 366.

102 *Idem. Por Marx,* p. 215.

para lograr una transformación práctica del mundo humano[103]. En su polémica con Althusser, Jorge Semprún planteaba que la crítica y la liquidación, por parte de Marx, del mito filosófico de la esencia del hombre en la antropología especulativa no conducen en ningún caso a un antihumanismo teórico, sino que conducen a un humanismo real, o sea, a la teoría y la práctica de la liberación.

El humanismo marxista está articulado orgánicamente con la idea originaria de Marx de la misión histórica del proletariado y el triunfo a escala universal de las ideas del socialismo y el comunismo, por esa razón su necesaria vinculación con las posiciones internacionalistas que han caracterizado a los marxistas.

La destacada intelectual y luchadora polaca Rosa Luxemburgo sostenía al respecto que:

> La misión histórica del proletariado no reside en lograr un "socialismo" aplicable en cada palmo de tierra por separado, ni en la constitución de su dictadura en algún terruño ignoto, sino que su misión estriba en la revolución mundial, universal, cuyo punto de partida es el desarrollo del gran Estado capitalista.[104]

Estas ideas internacionalistas han sido comunes a los más destacados representantes del pensamiento marxista.

Esa misma idea estaría presente en el ideario humanista de Ernesto Guevara, quien en su actuación internacionalista deseaba que "se desarrolle un verdadero internacionalismo proletario; con ejércitos proletarios internacionales, donde la bandera bajo la que se luche sea la causa sagrada de la redención de la humanidad...".[105]

La propuesta del Che sobre la necesidad de crear un hombre nuevo, diferente al que engendró el capitalismo, estaba vinculada a su concepción humanista desde el marxismo. Consideraba que en Cuba:

---

103 *Ibíd.*, p. 15.

104 R. Luxemburgo. "La cuestión nacional y la autonomía", *Obras..., op. cit.*, p. 178.

105 Ernesto Guevara. "Mensaje a la Tricontinental", *Obras,* Casa de las Américas, La Habana: 1979, T. I, p. 596.

> ... el error del mecanicismo realista no se ha dado, pero sí otro de signo contrario. Y ha sido por no comprender la necesidad de la creación del hombre nuevo, que no sea el que represente las ideas del siglo XIX, pero tampoco las de nuestro siglo decadente y morboso. El hombre del siglo XXI es el que debemos crear, aunque todavía es una aspiración subjetiva y no sistematizada. Precisamente éste es uno de los puntos fundamentales de nuestro estudio y de nuestro trabajo y en la medida en que logremos éxitos concretos sobre una base teórica o, viceversa, extraigamos conclusiones teóricas de carácter amplio sobre la base de nuestra investigación concreta, habremos hecho un aporte valioso al marxismo-leninismo, a la causa de la humanidad.[106]

Tal idea de gestar un hombre nuevo y desarrollar un humanismo práctico sigue presente con éxito, a pesar del bloqueo norteamericano, en la praxis político-social de la Revolución cubana, aun después del derrumbe del modelo soviético de construcción socialista.

Nadie duda que algunas de las transformaciones que se operaron en la Unión Soviética bajo la *Perestroika* se inspiraron originariamente en rescatar elementos vitales del humanismo socialista y del desarrollo de la individualidad, la democracia, etc., independientemente de que su resultado final realmente fuese la destrucción de ese tipo de modelo de construcción socialista y el retorno al capitalismo, con el consecuente alejamiento de las conquistas humanistas alcanzadas por el socialismo en ese y en otros países de Europa Oriental.

Hasta algunos críticos del socialismo como el norteamericano Premio Nobel de Economía, Joseph Stiglitz, han denunciado abiertamente los efectos negativos que ha traído para la población rusa el desmonte violento de las conquistas sociales alcanzadas por el anterior sistema soviético, hecho que se manifiesta incluso en la disminución considerable de las esperanzas de vida de la población rusa actual bajo el régimen de capitalismo salvaje.

---

106 E. Guevara. "El Socialismo y el hombre en Cuba", *ibíd*., p. 6.

El tema del humanismo en el marxismo y sus formas prácticas de realización en algunos de los intentos y ensayos socialistas, han sido históricamente uno de los centros del debate ideológico en esta teoría desde la segunda mitad del siglo xix hasta el presente, ya que muchos de los críticos del marxismo le atacan por considerarlo inhumano o equivocado respecto a la comprensión de la naturaleza humana.

Algunos ideólogos neoliberales pretenden considerar que el fracaso del socialismo en el siglo xx se debió a las equivocadas ideas humanistas del marxismo respecto al hombre, así como sobre el posible perfeccionamiento de la sociedad. El discurso antimarxista ha tratado, de diverso modo y en diversas épocas, de fundamentar el misantrópico criterio según el cual la naturaleza humana es egoísta, individualista, utilitarista y pragmática, por lo que cualquier intento de crear una sociedad más fraternal y equitativa no tiene posibilidades de resultar exitosa. De ahí sus propuestas de estimular el "libre mercado" y las desigualdades sociales en una fratricida ley de la selva, en la que deben salvarse sólo los más fuertes y aptos para la fiera competencia.

Sin embargo, en los últimos años, especialmente desde el 2008, con el fracaso de la banca internacional y algunos de los ensayos neoliberales, como lo demuestran las crisis en Grecia, Portugal, Italia, España, entre otros países, nuevamente se plantea la cuestión de la validez o no de propuestas humanistas que tomen en consideración las ideas marxistas y socialistas para la reorganización de la sociedad contemporánea.

Algunos honestos representantes del Partido Republicano se opusieron a las propuestas del presidente Obama de utilizar recursos del Estado para salvar a los bancos en quiebra al considerar, con razón, que una medida de tal naturaleza iba en contravía de la filosofía del libre mercado y la no intervención del Estado en la economía, pues precisamente eso era lo que ellos le habían criticado a la Unión Soviética y a la ideología socialista en general. De manera que asumir tales políticas de proteccionismo estatal a las empresas privadas, constituía ceder terreno ante las concepciones de los marxistas.

En noviembre del 2011, ante esta época de crisis de las propuestas financieras del neoliberalismo, los estudiantes de economía de la prestigiosa Universidad de Harvard hicieron una huelga en rechazo a los programas y textos de economía de sus profesores neoliberales, entre ellos el asesor del gobierno de George W. Bush, por considerar que éstos presentan un idílico modelo de libre empresa y totalitarismo del mercado, que en verdad no se corresponden con la realidad del actual fracasado sistema económico mundial.

Así, del mismo modo que en los años noventa del pasado siglo xx era frecuente encontrarse con muchos marxistas "vergonzantes" arrepentidos de sus anteriores ideas socialistas, ahora a principios del siglo xxi, han comenzado a aparecer los neoliberales vergonzantes quienes, luego de apreciar algunos desastrosos resultados de las políticas neoliberales en muchas partes del mundo –no sólo en Europa o en Islandia, sino también en América Latina, como lo mostró el caso de Argentina y las controvertidas situaciones de Chile, Perú, Colombia y México, que han polarizado la distribución del producto interno bruto a niveles nunca antes conocidos; en tanto Brasil, Venezuela, Ecuador, Bolivia y Nicaragua han logrado una mejor política social con mayor beneficio para los sectores populares–, reniegan de sus anteriores posiciones. Y tal vez el caso más desconcertante para los adelantados sepultureros del socialismo cubano hayan sido las recientes encuestas del PNUD, que han situado al pueblo cubano con la más alta calidad de vida en este continente, y de la Unicef, otorgándole el punto más alto en cuanto a alimentación y protección de la niñez. Pero esta información no circula tan fácilmente por las cadenas publicitarias manejadas por los intereses imperiales.

Han sido muchos los desconcertados que no se han podido explicar de qué forma Cuba, considerada un satélite de la Unión Soviética, no se desbarató en la misma catastrófica onda explosiva de aquel supuesto astro mayor.

En estos nuevos tiempos de superación de la crisis del socialismo y reconstrucción de nuevas alternativas, especialmente en algunos países latinoamericanos, nuevamente se enarbola la idea de

la necesidad de la reconquista de las ideas humanistas en general, que lógicamente no constituyen un patrimonio exclusivo del pensamiento socialista y marxista, pero tampoco pueden ignorarse las contribuciones teóricas y prácticas de ambos a la crítica superadora del humanismo abstracto, y más importante aún, a la conquista práctica y revolucionaria de un socialismo posible, pero sobre todo deseable por los respectivos pueblos, y un humanismo real.

Vida y muerte de la filosofía. Nietzsche y Marx[107]

La filosofía, desde su aparición, ha tenido siempre fértiles fecundadores y, a la vez, precoces sepultureros. Los primeros se han caracterizado por una gran confianza en sus posibilidades epistemológicas, e incluso por impulsar su utilidad práctica; los segundos, por intentar fundamentar sus augurios de muerte. En particular, estos últimos se cuestionan con frecuencia su utilidad y el valor de sus funciones.[108]

Tanto Marx como Nietzsche, al igual que otros pensadores, desde perspectivas muy diferentes tomaron en consideración, de algún modo implícita o explícitamente, la mayor parte de estas funciones y trataron de elaborar sus propuestas teóricas y prácticas en correspondencia con la experiencia acumulada por la producción filosófica universal, y manifestaron sus respectivas insatisfacciones respecto a cómo se había comportado hasta ese momento, es decir, hasta la modernidad, la evolución de la sociedad humana y de la filosofía.

A su vez, es sabido que desde su nacimiento la modernidad contó tanto con apologistas como con críticos. Hubo pensadores que se dejaron seducir por la embriaguez de sus conquistas, y otros que se percataron del carácter débil y provisional de sus estructuras.

---

107 P. Guadarrama. "Vida y muerte de la filosofía Nietzsche y Marx", *Actualidades*, Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG), (Caracas), Nº 12, (2005), pp. 47-90.

108 Para una enumeración y explicación detallada de las funciones de la filosofía ver el subcapitulo de este tomo titulado "¿Para qué filosofar? (Funciones de la filosofía)".

Algunos trataron de concebirla como una etapa intermedia y de tránsito necesario hacia una sociedad mejor, superior, aun cuando la concibieran de maneras muy distintas, porque también de forma muy diferente entendían el desarrollo humano, como es el caso de Nietzsche y Marx.

Ambos fueron pensadores que se situaron sobre los pilares de la modernidad para enjuiciarla muy críticamente, aunque tal vez, en el caso de Nietzsche, sin percatarse lo suficientemente de que sus concepciones no hubiesen sido posibles sin las anteriores conquistas alcanzadas por la filosofía moderna.

Tanto Marx como Nietzsche utilizaron las armas que les forjó la filosofía de la Antigüedad y de la modernidad para criticar y transformar tanto la filosofía como la modernidad desplegando sus funciones. Marx, para intentar completar y superar la filosofía tradicional y el anquilosamiento de la modernidad. Nietzsche, para enaltecer la filosofía, especialmente por su función emancipatoria y desalienadora, y utilizarla como instrumento de crítica a la modernidad, por lo que daba muestras de querer destruirla y regresar de algún modo a restaurar los valores antiguos, aunque, en verdad, su real aspiración era situarla sobre nuevos presupuestos e impulsar sus funciones axiológicas e ideológicas.

Según Eugen Fink, "si Hegel creyó que podía dar una respuesta positiva a la historia de la humanidad occidental, Nietzsche representa por el contrario, la negación despiadada, resuelta, del pasado; la repulsa de todas las tradiciones, la invitación a una radical vuelta atrás".[109]

Pero, para realizar esa operación, Nietzsche no podrá prescindir del método dialéctico[110], al efectuar con eficiencia su crítica de la sociedad y de la metafísica tradicional.

109 Eugen Fink. *La filosofía de Nietzsche,* Alianza Editorial, Madrid: 1966, p. 8.

110 "Decir que Nietzsche lleva el desenmascaramiento hasta desenmascarar al desenmascaramiento mismo, significa abrirse un camino para ver como él, aplicando rigurosamente los métodos del pensamiento en los que se coagula la experiencia de la metafísica tradicional, y por lo tanto también el método dialéctico (cuya presencia, en cierta medida es innegable en su mismo pensamiento) lleva a estos métodos a la supresión

En tanto que Marx fue un continuador, en cierto modo, del historicismo de Hegel, tan cuestionado por Nietzsche, aunque no se quedó amarrado al teleologismo de aquel, no obstante algunas formulaciones coyunturales sobre la necesidad del futuro advenimiento de la sociedad comunista. Tales ideas distan mucho de sus concepciones básicas sobre lo que consideraba debía ser el comunismo, formuladas junto a Engels en 1845 en *La ideología alemana*, no como un estado de cosas a implantar, sino como un movimiento crítico de superación de una injusta sociedad existente.[111]

Tanto Marx como Nietzsche cultivaron la filosofía para construir sobre bases realistas un futuro distinto al mundo en que se desarrollaron y, a la vez, intentaron respectivamente un nuevo modo de dar vida a la filosofía, distante del idealismo metafísico y desplegando todas sus funciones, aunque en algunas ocasiones le otorgaran mayor atención a unas que a otras.

A juicio de Luis Jiménez Moreno:

> El vitalismo nietzscheano viene huyendo de la metafísica idealista porque no quiere evadirse de cuanto es real con todas sus individuaciones, y se aferra a una actitud positivista, que él llama "científica", conforme a los datos y leyes que proponen las ciencias de la naturaleza para justificar su concepción del hombre como ser vivo entre los demás existentes. Sin embargo, hay algo que se escapa a los positivistas ante la frialdad de los hechos desnudos, que empobrecen la explicación de carácter vital que llena la totalidad del ser del hombre; se impone así, a los vitalistas, y particularmente a Nietzsche, la exigencia de establecer su vitalismo estimulante, con

---

de sí mismos y va, automáticamente, más allá de ellos". Gianni Vattimo. *El sujeto y la máscara,* Ediciones Península, Barcelona: 1989, p. 80.

111 "Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que deba sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente". C. Marx y F. Engels. "La concepción materialista de la historia", *Obras escogidas,* Editorial Ciencias del Hombre, Buenos Aires: 1973, T. IV, p. 31.

> intuición directa, evolucionista a la vez, aceptando su complejidad y su sí a la vida, precisamente para ser realista.[112]

Es evidente que tanto Marx como Nietzsche fueron profundamente realistas, aunque cada uno a su manera y sin tener nada que ver con el realismo escolástico.

Ambos rechazaron de algún modo la manera tradicional hasta entonces existente de cultivar la filosofía, aunque cada uno lo hiciera con objetivos y vías muy diferentes. Marx, desde muy temprano en sus obras, se planteó la tarea de que la filosofía encontrara su realización en una nueva clase social, estando en plena gestación histórica la clase obrera en esos momentos, y por tal motivo intentó establecer una especie de ecuación sobre la realización interdependiente entre el proletariado y la filosofía, y acentuó en este plano las funciones ideológicas y hegemónicas.

A juicio de Marx, en sus escritos tempranos:

> La filosofía es la cabeza de la emancipación del hombre, el proletariado es el corazón, así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales y tan pronto como el rayo del pensamiento muerda a fondo en este candoroso suelo popular, se llevará a cabo la emancipación de los alemanes como hombres.[113]

La filosofía, para él, debía encontrar su verdadera vida y funciones, especialmente cosmovisiva, hegemónica y humanista, en la conformación de una concepción del mundo para esta clase social, esto es, la interpretación materialista de la historia, y sobre todo en la elaboración de una propuesta sociopolítica de superación del capitalismo, que en los momentos en que elaboraba esa tesis aún no había desarrollado plenamente.

---

112 Luis Jiménez Moreno. *Hombre, historia y cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche,* Espasa Calpe, Madrid: 1983, p. 38.

113 C. Marx y F. Engels. *"La sagrada familia" y otros escritos filosóficos de la primera época*, Grijalbo, México: 1967, p.15.

Las filosofías anteriormente constituidas debían sólo servirle como antesalas necesarias, que ofrecían instrumentos epistemológicos, axiológicos, etc., para la construcción de una nueva filosofía. De tal modo, Marx se nutrió en la elaboración de su tesis doctoral de los fermentos emancipatorios y desalienadores que le ofrecía Epicuro en busca de la libertad humana, frente a los enajenantes temores ante los dioses, la muerte, las enfermedades y los poderes establecidos. Del mismo modo, le servirían Bruno, Bacon, Spinoza, Rousseau, Helvecio, Kant, Feuerbach o Hegel, como premisas indispensables para dar vida a una nueva forma de hacer filosofía; por eso, hemos sostenido que "el marxismo no es un hongo"[114], pues no se nutrió aisladamente de elementos en descomposición, sino todo lo contrario, de lo más florecido del pensamiento occidental.

Marx se percató muy pronto de que no sólo entre filósofos encontraría esas herramientas epistemológicas, sino que era imprescindible beber de las fuentes del desarrollo de las ciencias naturales y humanas de su tiempo, especialmente de la economía. En este plano, se orientó por un sendero muy diferente al de Nietzsche, quien también tuvo en consideración el nivel de desarrollo de la ciencia de su época pero, dado su arraigado perspectivismo gnoseológico, nunca confió plenamente en sus resultados, por lo que la función epistemológica de la filosofía no se desplegaría en él de la misma forma que Marx.

Ante todo se trataba, para Marx, de que la nueva filosofía significara una profunda inversión no básicamente de los valores, como preconizaría Nietzsche, sino de todo lo concerniente a la elaboración de nuevas posturas ante las funciones cosmovisiva, gnoseológica, axiológica y especialmente ideológica para la transformación del mundo.

En una carta a su padre, Marx, cuando aún era un estudiante, le había declarado que no era en el Derecho sino en la Filosofía donde debía encontrar el verdadero sentido de su misión intelectual,

---

114 P. Guadarrama. *Humanismo..., op. cit.*

ya que "sin la filosofía era imposible llegar"[115]. Posteriormente, se percataría también de que, si se mantenía en los límites de la filosofía exclusivamente y no accedía a los planos de las ciencias sociales entonces, en pleno proceso de gestación como la economía política, tampoco encontraría el prometeico camino que se había planteado desde su juventud para contribuir a la emancipación de la clase obrera.

Marx se planteó la tarea de contribuir a la dignificación de una clase social, tan consustancial a la esencia humana por su indisoluble vínculo con el trabajo, como es la clase obrera, como premisa necesaria desalienadora de todos los hombres.

Por ese motivo, se puede considerar que Marx trató de dar muerte a un estilo de hacer filosofía, es decir, al especulativo, que se había llegado a consumar, como en el caso de Hegel, en la constitución de una filosofía de la naturaleza, una filosofía de la historia, una filosofía del derecho, etc., y la vez otorgarle mayor dimensión a las funciones práctico-educativas, humanistas y emancipatorias de la filosofía.

Marx intentó dar vida a otro modo de hacer filosofía, aquel que emanaba del análisis histórico concreto de una sociedad dada, como la capitalista de su tiempo, en todas sus determinaciones posibles y no sólo en el plano económico, sino también en el análisis de las formas de expresión de su superestructura política y jurídica. Otra cosa es que lo haya o no logrado y pudiese ofrecer a los exigentes académicos una teoría del Estado, del Derecho, de la religión, del arte, etc., para que le concedan o no el título de filósofo.

Por su parte, también Nietzsche, desde posiciones muy distantes y distintas a las de Marx, se planteó objetivos similares para impulsar algunas de las funciones de la filosofía, como la cosmovisiva, hegemónica, axiológica, etc. Primero correspondía acabar con los modos de hacer filosofía, que se limitaban a justificar el orden social e intelectual existente y, sin lugar a dudas, en esto coincidiría con Marx.

---

115 C. Marx. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* Editora Política, La Habana: 1966, p. 15.

Había que dar muerte, dada su actitud nihilista, a los sistemas apologéticos de las sociedades y los modos de pensar hasta entonces conocidos por la humanidad, para impulsar un nuevo estilo dionisíaco de dar nueva vida a la filosofía. En su caso no se trataba, como en el de Marx, de que la filosofía se realizara en los humildes, a los que Nietzsche tanto rechazaba pues llegaba a considerarles como un rebaño indigno de que intelectuales de su estirpe dedicaran su tiempo a buscar fórmulas que les emanciparan.

Por el contrario, la nueva vida que pretendió inculcarle a la filosofía estaba orientada a servir a una nueva aristocracia del saber y el poder, que se constituyese como élite superior por encima de lo que para él era un producto del humanismo, del cristianismo, las ideas igualitaristas y socialistas, esto es, la mediocridad de los hombres hasta entonces realmente existentes.

Aun cuando no faltan múltiples interpretaciones de la concepción nietzscheana del superhombre, como simple actitud de renovación y superación humana, no debe tampoco descartarse la idea de que su aspiración básica, en el plano antropológico, era conformar una nueva modalidad de ser humano, primero que no fuese "demasiado humano" y que se constituyese en una nueva casta que pusiese, a su juicio, las cosas en su lugar natural como corresponde a la condición bélica del hombre, que obliga a reconocer que siempre existirán vencidos y vencedores.

El espíritu misantrópico[116], especialmente misógino, que late en toda la obra de Nietzsche pone de manifiesto que, aunque los puntos de partida en el plano de la necesidad de la revitalización de la filosofía ante el pensamiento metafísico hayan podido tener alguna coincidencia con las intenciones de Marx, sus objetivos, concepciones y métodos para la realización de dar nueva vida a la filosofía eran diametralmente opuestos.

---

116 "El hombre es un animal lleno de doblez, de mentira, de artificio, de disimulo, siniestro y terrorífico por su prudencia y astucia para los demás animales; en cuanto moraliza se muestra superficial". Federico Nietzsche. "Filosofía general", *Obras completas de Federico Nietzsche,* Aguilar, Buenos Aires: 1957, p. 187.

Por el contrario, en el caso de Marx, hasta sus más severos críticos como Karl Popper han reconocido que "no puede dudarse del impulso humanitario que mueve al marxismo".[117]

Marx, desde muy temprano, se planteó la necesidad la superación de las distintas formas de enajenación humana comenzando por la religiosa, al plantear en 1842 que "la religión es solamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras este no gira en derredor de sí mismo"[118] y, en tal sentido, impulsó la función humanista, emancipatoria y desalienadora de la filosofía, apuntalada por el poder de las ciencias.

Por esa razón Marx, ya desde 1843, se proponía junto a Engels en *La sagrada familia* la construcción de un humanismo real, que se diferenciase del humanismo abstracto que había caracterizado a la filosofía anterior, incluyendo a la materialista, como en el caso de los materialistas franceses o de Feuerbach. En 1844 da un paso trascendental en esa búsqueda en sus *Manuscritos económicos y filosóficos,* al adentrarse en el terreno de la economía y hurgar en las causas que determinan la enajenación del hombre frente al trabajo, sus productos y las relaciones que emanan de ellos.

La construcción del humanismo real le llevará a la ardua tarea de escribir *El capital*, que constituyó una nueva forma de dar vida a la filosofía, y en especial a la dialéctica científica, como él mismo le denominó para diferenciarla de la especulativa, aterrizándola a través de los estudios de la economía, cuyo objetivo central era desentrañar la esencia antihumana del capitalismo. En su crítica a Proudhon planteaba:

> Demuestro entre otras cosas lo poco que ha penetrado Proudhon en los secretos de la dialéctica científica y hasta qué punto, por otro lado, comparte las ilusiones de la filosofía especulativa, cuando en lugar de considerar las categorías económicas como expresiones

117 Karl Popper. *La sociedad abierta y sus enemigos,* Editorial Paidós, Buenos Aires: 1957, p. 284.

118 C. Marx. "Introducción", *Crítica del derecho político hegeliano*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1976, p. 14.

> teóricas de relaciones de producción formadas históricamente y correspondientes a una determinada fase de desarrollo de la producción material, las convierte de un modo absurdo en ideas eternas, existentes desde siempre, y cómo, después de dar este rodeo, retorna al punto de vista de la economía burguesa.[119]

Por ese motivo, Lenin sostuvo que Marx no dejó una Lógica con mayúscula, es decir, un tratado de lógica, pero dejó la lógica de *El capital*, o sea, la lógica dialéctica que había sido hipostasiada por Hegel.

Antes de realizar esa colosal labor, Marx tuvo que dar pasos decisivos en la elaboración de una filosofía de nuevo tipo. Independientemente de que sea o no aceptable la teoría del antihumanismo teórico de Marx planteado por Althusser, lo cierto es que como sugiere el filósofo francés:

> Marx profesa siempre una filosofía del hombre "ser radical es tomar las cosas en su raíz; ahora bien, para el hombre la raíz es el hombre mismo..." (1843). Pero el hombre solo es, entonces, libertad y razón porque primero es "Gemeinwesen", "ser comunitario", un ser que no se realiza teóricamente (ciencia) ni prácticamente (política), sino dentro de las relaciones humanas universales, tanto con los hombres como con sus objetos (la naturaleza exterior "humanizada" por el trabajo). Aquí una vez más la esencia del hombre funda la historia y la política. La historia es la enajenación y la producción de la razón en la sinrazón, del hombre verdadero en el hombre enajenado. En los productos enajenados de su trabajo (mercancía, Estado, religión). El hombre realiza sin saberlo su esencia de hombre. Esta pérdida del hombre, que produce la historia y el hombre, supone una esencia preexistente definida. Al fin de la historia, este hombre convertido en objetividad inhumana, no podrá sino volver a tomar en sus manos, como sujeto, su propia

---

119 C. Marx. "Sobre Proudhon", *Obras escogidas,* Editorial Ciencias del Hombre, Buenos Aires: 1973, T. V, p. 22.

esencia enajenada en la propiedad, la religión y el Estado, para llegar a ser un hombre total, un hombre verdadero.[120]

Muy distinto es el camino de Nietzsche, que parte del rechazo abierto a esa condición comunitaria y social del hombre, al tratar de edificar su filosofía sobre bases eminentemente individualistas y egoístas en la concepción del mismo, aunque también desplegando con vigor las distintas funciones de la filosofía. Para él: "El hombre es un mediocre egoísta; el más avisado, ama más sus hábitos que su provecho"[121]; y, en otro momento expresaba: "El medio de llegar a esta libertad de espíritu es para mí el egoísmo".[122]

El antihumanismo nietzscheano no es simplemente teórico, como el que le atribuye Althusser a Marx, puede tener sensibles efectos prácticos al plantear una presunta naturaleza malvada del ser humano. "Los hombres buenos son todos débiles; son buenos porque no son bastante fuertes para ser malos".[123]

Nietzsche llega a justificar los efectos favorables de dicha condición negativa del hombre, cuando sostiene:

> El hombre más dañino es quizá también el más útil desde el punto de vista de la conservación de la especie, pues mantiene dentro de él, o por su influencia sobre los demás, instintos sin los cuales la humanidad se hubiera afeminado o corrompido hace ya mucho tiempo. El odio, la mala intención, el instinto de rapiña y de dominio y todo lo que, por otra parte se denomina el mal; todo esto forma parte de la extraordinaria economía en la conservación de la especie, una economía costosa, prodiga y en último término,

---

120 L. Althusser. *La revolución teórica de Marx,* Siglo XXI Editores, Buenos Aires: 1968, pp. 186-187.

121 F. Nietzsche. "La voluntad de dominio", *Obras completas…., op. cit.*, p. 233.

122 *Idem*,"Filosofía general", p. 133.

123 *Idem*, "La voluntad…", p. 231.

> excesivamente insensata, pero que, "está probado", ha servido para conservar nuestra raza hasta el momento presente.[124]

Esto demuestra hasta qué punto compartió muchos de los postulados del darwinismo social de moda en su tiempo, aun cuando criticara propiamente la teoría evolucionista de Darwin. Marx, por su parte, se percató muy a tiempo del carácter reduccionista del socialdarwinismo, al tratar de simplificar a través de las leyes biológicas las complejas relaciones sociales, y especialmente el manejo de su efecto ideológico.

Si el punto de partida de Marx y Nietzsche respecto a la esencia humana era diametralmente opuesto, resulta difícil que confluyeran en algún punto, no obstante la común intención de dar muerte al viejo estilo de filosofar y vida a uno nuevo.

Una de las grandes diferencias entre Nietzsche y Marx es que el primero intentaba encontrar explicaciones a los conflictos sociales en una presunta naturaleza humana individualista y egoísta, que limitaba toda posibilidad de reconstrucción social. En cambio, para Marx la determinación de los acontecimientos históricos no estaba marcada fatalmente por causas individuales, sino eminentemente sociales, entre las que se destacaba la lucha de clases. Nietzsche declaraba que:

> Mi consuelo es que todos los grandes conocedores del hombre han dicho "el hombre es malo", y cuando se decía otra cosa no se le ocultaba al perspicaz, "el hombre es débil". La debilidad del hombre ha sido la causa de las revoluciones, del sentimentalismo.[125]

Mientras que, para Marx, las revoluciones eran el resultado de la lucha de clases y expresión, en última instancia, del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

---

124 *Idem*,'El gay saber (la gaya scienza) 1881-1882', "El eterno retorno", p. 69.

125 *Idem*, "Filosofía general", p. 149.

Es posible, no obstante, encontrar algunos puntos de confluencia en la antropología filosófica de Nietzsche y Marx. Cuando el primero asevera que: "Hay un defecto fundamental en el hombre: éste debe ser superado"[126], no es de suponer que Marx hubiese rechazado del todo esa formulación, aun cuando no se plantease el problema partiendo de la existencia de defectos fundamentales en el hombre, pero sí coincidiría en la necesidad de su superación. Sobre todo, la historia posterior de las ideas marxistas y los experimentos socialistas así parecen haberlo demostrado.

Cuando Gramsci insistía en que, para la consolidación del socialismo, era indispensable una nueva cultura, y cuando el Che Guevara demandaba la gestación de un hombre nuevo, parece que no estaban muy alejados de algunas de las causas que motivaron el desplome del socialismo en algunos países, como Unión Soviética y otros de Europa Oriental, a fines del siglo xx.

También resultan muy diferentes las perspectivas de Marx y Nietzsche respecto al progreso social y al proceso de humanización de la humanidad; por tanto, la nueva vida que uno y otro intentarían darle a la filosofía, también en este aspecto, sería muy diferente. Marx era un heredero de la ilustración y como tal concibe la historia en su sentido progresivo tanto en una mirada retrospectiva, como haría también Hegel, pero diferenciándose sustancialmente de él en cuanto a la determinación de los verdaderos móviles de la historia, así como en cuanto al sentido futuro de la misma.

Para Marx, con la superación de la sociedad capitalista terminaría la prehistoria humana, y con el establecimiento de nuevas relaciones más justas y libres entre los hombres comenzaría su verdadera historia.[127]

Todo lo contrario pensaría Nietzsche, para quien, en lugar de una evolución progresiva de la historia de la humanidad, consideraba que se había producido un caótico retroceso:

---

126 *Ibíd.*, p. 293.

127 C. Marx. "Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política", C. Marx y F. Engels. *Obras..., op. cit.,* p. 374.

> Es absurdo pensar que haya una evolución de la humanidad en su conjunto, ni tampoco es de desear. La mayor heterogeneidad en los hombres, el romper los moldes cuando un tipo ha llegado a su mayor altura, es decir, la creación y la destrucción, me parece el mayor placer que puede disfrutar un hombre. Platón no era ciertamente tan limitado cuando calificaba los conceptos de firmes y eternos; pero quería que así se creyese. No poner más racionalidad en la historia del hombre que en el resto de la naturaleza mucho es posible, pero no se debe querer demasiado. El azar lo destruye todo al fin.[128]

En otro momento planteaba "La 'humanidad' no avanza, ni siquiera existe"[129]. Nietzsche, en correspondencia con las indispensables funciones éticas e ideológicas de la filosofía, llegó a esta "conclusión sobre la evolución de la humanidad el perfeccionamiento consiste en la producción de individuos más poderosos, y la gran multitud sirve de instrumento a éstos (como el instrumento más inteligente y ágil)"[130]. Seguidamente argumentaba: "... el hombre como especie no ha progresado. Se alcanzan, sí, tipos superiores, pero no se conservan. El nivel de la especie no se eleva (...) El hombre como especie no representa un progreso frente a cualquier otro animal"[131]. Eso justifica su afán por cultivar y conservar hombres superiores o el superhombre, en detrimento de los que considera inferiores, ya que, a su juicio, "... los tipos superiores son conseguidos rara vez y se mantiene con dificultad los más inferiores tienen la ventaja de una comprometedora fecundidad (...) El 'genio' es la máquina más sublime que existe; por consiguiente la más frágil"[132]. No hace falta ser un experto en filosofía para percatarse

---

128 *Idem*, "Filosofía general", p. 265.

129 *Idem*, "La voluntad de dominio", p. 75.

130 *Ibíd.*, p. 401.

131 *Ibíd.*, p. 417.

132 *Ibíd.*, p. 418. Y junto al esmerado cuidado de esta élite, sugiere tener presente que: "Por extraño que parezca, siempre se deben poner en valor los fuertes contra los débiles, los afortunados contra los desgraciados, los sanos contra los enfermos y los que tienen defectos hereditarios". *Ibíd.*, p. 419.

del antihumanismo que caracteriza el pensamiento de Nietzsche, y de lo distante que se encuentran sus propuestas de la función humanista que ha caracterizado generalmente a este tipo de saber.

Para Nietzsche el poder de los sectores populares o la masa es insignificante, y solamente pretende enaltecer al individuo. En esto hay una diferencia radical con el pensamiento socialista y especialmente con Marx, quien consideraba que, con la intensidad de la acción histórica de las masas populares, crece su volumen y efecto en la historia, y a que: "La fuerza material no pude ser derribada más que por la fuerza material, pero la teoría también se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas".[133]

La labor de importación de la conciencia de clase por parte de intelectuales no provenientes precisamente de la clase obrera, apuntada por Kautsky y desarrollada por Lenin, tenía su fundamento en las tempranas ideas de Marx respecto a la interacción dialéctica entre las teorías y las urgencias sociales.

> La teoría no es realizada nunca en un pueblo más que en la medida en que sea la realización de las necesidades de ese pueblo (...) No basta que el pensamiento busque su realización, es preciso que además la realización busque el pensamiento.[134]

Por tanto, la verdadera vida de la filosofía para Marx radicaría en su articulación con las demandas de los sectores mayoritarios de la población y no de una élite. La esterilidad y finalmente la muerte de la filosofía, para Marx, radicaría en si ésta se circunscribiera exclusivamente al mundo académico y no fuese útil a la emancipación social e intelectual de los sectores populares por la vía revolucionaria.

Muy diferente fue al respecto la concepción de Nietzsche, quien propugnaba, a tenor con su intención hegemónica, un agudo distanciamiento entre los intelectuales y en especial los genios, a quienes

---

133 C. Marx y F. Engels. *La sagrada..., op. cit.*, p. 9.

134 *Ibíd.*, p. 11.

concebía como fenómenos excepcionales que debían ser cultivados en fina probeta de cristal. En otro momento, apuntaba:

> El fenómeno fundamental innumerables individuos sacrificados por amor de unos pocos, para hacer posible los pocos. No nos debemos dejar engañar las cosas están perfectamente, así como los pueblos y las razas; estas forman el "cuerpo" para producir individuos de valor altísimo, los cuales continúan el gran proceso.[135]

Para Nietzsche, el individuo prevalece sobre la masa y, en su escala axiológica, tiene un valor superior, por tal razón sostenía: "Somos contrarios a la teoría según la cual el individuo se propone el provecho de la especie, de su propia posteridad, a costa de su propio sacrificio esto es solo apariencia".[136]

Luego una filosofía vital, o la *lebensphilosophie,* sería para Nietzsche aquella que reafirmara la vida en sus azares ante la sorprendente incertidumbre del presente y la inseguridad del futuro. Cierto pesimismo vital le embarga, no obstante su intención marcada de diferenciarse en este aspecto de Schopenhauer.

Por el contrario, la filosofía de Marx se fundamenta en un optimismo social, no infundado, sino construido a partir del análisis de la trayectoria progresiva de la humanidad en su proceso civilizatorio. La filosofía de Marx acentuará en todo momento la función práctica, al punto de ser identificada como una filosofía de la praxis.

Los sistemas tradicionales de hacer filosofía no resultaban suficientes a Marx ni a Nietzsche para sus intenciones y para que desarrollasen plenamente todas sus funciones. El idealismo trascendentalista elaborado por los grandes sistemas filosóficos alemanes, de los cuales Marx en primera instancia se nutrió, y no sólo el de Hegel como usualmente se acentúa, sino el de Kant, el cual fue también fundamental en su formación filosófica, le sirvió a Marx para elaborar sus armas teóricas de lucha contra las limitaciones de tales sistemas. A diferencia de Nietzsche, no asumió una

135 F. Nietzsche. "La voluntad...", *op. cit.*, p. 411.

136 *Ibíd.*, p. 415.

postura nihilista ante los mismos, sino una actitud dialéctica que le permitiera justipreciar sus extraordinarios méritos, por lo que se opuso a considerar a Hegel como un "perro muerto", y seguramente no hubiese compartido los posteriores ataques destructivos de Nietzsche contra él y contra Kant.

Sería tan ingenuo pensar que el eterno retorno nietzscheano significaría que éste preconizara la restauración plena del mundo antiguo y la negación absoluta de las conquistas de la modernidad, como sostener que la propuesta de Marx implicara un ruptura total con esta última y el desprecio en la sociedad comunista, a la que él aspiraba, de los valores de la sociedad burguesa.

Otro asunto es cómo fueron utilizadas posteriormente las ideas de ambos por algunos de sus admiradores y seguidores. Algo que ha afectado indudablemente a ambos pensadores ha sido la tergiversación y manipulación de su obra. Según Lefebvre:

> La hermana de Nietzsche, Elizabeth, después de la muerte del poeta-filósofo, fue culpable de una falsificación; reaccionaria, antisemita (por la influencia de su marido), no dudó en modificar el sentido de los textos mediante montajes, supresiones, etc. Y una vez restablecida la verdad histórica, Nietzsche tampoco ha dejado de padecer algunos ultrajes.[137]

Algo similar sucedió con el ocultamiento de numerosas obras cruciales de Marx por parte de Kautsky, y la posterior manipulación de su edición en época de Stalin. Por tanto, para hacerle justicia a ambos, hay que tener presente también este hecho.

Pero lo cierto es que, tanto las ideas de uno como del otro, encontrarían eco en varios ensayos sociopolíticos del siglo xx. Si bien resulta absurdo echar las culpas del nazismo a Nietzsche, o del fracasado ensayo comunista de la Unión Soviética a Marx, también resulta ingenuo llegar a sostener que ambos pensadores estuvieron

137 Henri Lefebvre. *Hegel, Marx y Nietzsche*, Siglo XXI, México: 1976, p. 186.

totalmente ausentes en las concepciones de los autores de tales intentos de construir nuevos tipos de sociedad.[138]

No se trata ahora simplemente de buscar chivos expiatorios en los posibles ideólogos de cada uno de estos proyectos derrotados, para que purguen por sí solos todos los daños causados. Lo que se pretende y se debe hacer siempre es analizar el fundamento y la validez de cada una de sus ideas, con el fin de estudiarlas críticamente y extraer de ellas las necesarias enseñanzas que siempre se deben obtener de hombres que han pensado ellos solos mucho más que otros que solamente viven a expensas del alimento espiritual que les brindan los grandes gestores de filosofías.

Todo dependerá de las perspectivas sobre las posibilidades de vida o muerte de la filosofía, en especial, de la concepción antropológica de la cual se parta y del modelo de sociedad que se propugne como más apropiado a sus respectivas concepciones sobre la justicia social. Lo mismo Nietzsche que Marx, pensaban honestamente que estaban proponiendo justas y convenientes fórmulas societales de convivencia humana. La historia posteriormente se ha encargado no sólo de enjuiciar tales modelos sociales, sino a sus preconizadores.

Una labor de análisis de sus propuestas no debe contentarse con el ejercicio hermenéutico. Sólo si se extraen experiencias válidas para enriquecer las propuestas de perfeccionamiento humano anteriormente formuladas y ensayadas, vale la pena dedicar tiempo al estudio de estos pensadores.

---

138 "El problema que Nietzsche plantea es el de la necesaria alegoricidad y profeticidad del pensamiento, al menos en la actual fase de las relaciones entre el intelectual burgués en rebelión, poder de la clase dominante y movimiento revolucionario del proletariado. El uso que los nazis hicieron de las doctrinas nietzscheanas, centradas todas en torno al problema de la liberación, atestigua una limitación de su pensamiento que no ha sabido hallar una conexión explícita con el movimiento político del proletariado, pero también una afectiva –y hoy cada vez más evidente– insuficiencia del movimiento revolucionario del proletariado, que casi nunca ha sabido recoger, como contenidos de su propia acción de renovación, las instancias éticas radicales que ha hecho valer la vanguardia intelectual burguesa". G. Vattimo. *Op. cit*., p. 333.

Tanto Nietzsche como Marx han sido satanizados por la izquierda y la derecha respectivamente. Al primero se le hizo responsable de los campos de concentración de Hitler; al segundo, de los de Stalin.

Algunas eufóricas posturas y no menos nihilistas concepciones de la izquierda, sobre todo en el poder, negaron la posibilidad de encontrar algún juicio de valor en la obra de Nietzsche. Así, sus libros desaparecieron de librerías y bibliotecas de la otrora Unión Soviética y los países socialistas, o su consulta debía ser precedida de algún exorcismo descontaminador.

En la Alemania nazi las obras de Marx habían sido guardadas en vitrinas celosamente cuidadas y marcadas con la etiqueta que las caracterizaba como "veneno". Hoy éstas han desaparecido de muchas librerías y algunos antiguos conversos del marxismo se arrepienten de tamaño pecado, es decir, de haber creído en las ideas preconizadas por esta doctrina.

Lo mismo en uno que en el otro caso, quienes la asumieron en actitud dogmática y no de modo racional, independientemente de la profunda carga irracionalista que contiene el pensamiento de Nietzsche, sufrieron severos golpes cuando identificaron la riqueza de las concepciones de ambos pensadores con un ensayo sociopolítico específico como el del nazifascismo o el "socialismo real". Al fracasar tales modelos, pensaron erróneamente que se venía abajo todo el andamiaje de la construcción teórica de ambos pensadores.

A veces la historia, en lugar de tragedia y comedia, parece repetirse al menos como sucesión de movimientos pendulares, y podría llegar a pensarse en la validez del "eterno retorno", pero con los nombres cambiados.

En los años de homenaje por el centenario de la muerte de Marx, alrededor de 1983, el peso del socialismo en el mundo era suficientemente grande para que en muchas partes se le rindiera homenaje, en tanto muchos, especialmente en los países otrora socialistas, consideraban a Nietzsche simplemente como un esquizofrénico fracasado que había traído muchos males al siglo xx y que debía ser desterrado de la historia de la filosofía universal.

En cambio, en el año 2000, cuando se conmemoró el centenario de la muerte de Nietzsche, y después del desastre de algunos experimentos socialistas –se debe enfatizar que se trata de algunos, pues no todos han fracasado–, ante la euforia del triunfalismo del "superhombre" neoliberal y de la barbarie dionisíaca del capitalismo salvaje, resultó entonces que el filósofo enaltecido fue Nietzsche, en tanto que a Marx algunos han pretendido, infructuosamente, desaparecerlo de la memoria histórica de la humanidad.

Ojalá que el presente siglo XXI sea menos extremista y algo más equilibrado en cuanto a sus valoraciones onomásticas y en la reconstrucción del pensamiento universal. Anteriormente también pensadores antiguos y modernos han sido anatemizados por un bando y por otro en diferentes épocas, y posteriormente revalorizados. Tal es el caso de Platón, Aristóteles, Epicuro, Tomás de Aquino, Maquiavelo, Rousseau, etc., quienes finalmente han sido reconsiderados y justipreciados, incluso por sus anteriores iconoclastas.

De lo que se trata es de enjuiciar lo más objetivamente posible las respectivas posturas de Nietzsche y Marx ante la filosofía, sus funciones y sus perspectivas. Extraer las enseñanzas de sus respectivas críticas es el ejercicio que mejor le cabe al historiador de la filosofía.

Ahora bien, en no pocas ocasiones el investigador de la historia de la filosofía traslada al objeto de investigación, esto es al pensador en cuestión, como en Nietzsche, a un esquema de contradicciones y empieza a encontrarlas en sus ideas por todas partes. Pero también, en otros casos, tales contradicciones no son invenciones del investigador sino reales incoherencias, como las que se pueden encontrar en esta situación en las ideas respecto a la filosofía y al progreso humano.

En el análisis de la obra de Nietzsche, tales contradicciones se han hecho evidentes para muchos. Entre ellos Georges Brandes, quien sostuvo amistad con el pensador alemán en 1900, al conocer de su muerte, además de revelar la presunta filiación genealógica de la nobleza polaca declarada por Nietzsche, reconocía el talento y trascendencia futura de su obra, pero a la vez expresaba algunos

de los elementos incoherentes que la hacían muy conflictiva ya en aquella época, por lo que señalaba: "Como se hizo ateo, por exceso de religiosidad, así negó la moral siendo profundamente moral. Los volterianos de su tiempo no podían considerarlo como partidario, porque era místico y los anarquistas lo rechazaban por ferviente defensor de la clase dominante"[139], y seguidamente planteaba:

> Nietzsche e Ibsen se encuentran a veces en la psicología; Ibsen defiende en "El pato salvaje", la utilidad de lo falso en la vida; Nietzsche concuerda con esto amaba tanto la vida, que su aprecio a la verdad era debido solo por cuanto ella prolonga la vida; la falsedad, según él, es mala cuando limita a la vida; pero se justifica plenamente cuando la refuerza. Es interesante que un pensador como Nietzsche, que odia tanto al jesuitismo, llegue a un punto de vista casi jesuístico.[140]

Sin embargo, este hecho no se puede analizar aisladamente. Debe ser valorado de manera integral y, para ello, es preciso partir de los fundamentos epistemológicos de los cuales partía Nietzsche para poder entender el porqué de tales incoherencias. En buen juicio dialéctico, las contradicciones son fuente de desarrollo, y en el caso de Nietzsche esto no es una excepción. También muchas de sus formulaciones paradójicas son expresión real del carácter contradictorio de la realidad. Pero no siempre se trata de contradicciones propiamente dichas, sino de incoherencias, y en ese caso el desarrollo del pensamiento no se beneficia mucho.

Para Nietzsche, las filosofías estaban sometidas en su devenir a un permanente proceso de nacimiento y muerte. En el proceso de reencarnación de algunas de ellas, se han ido apropiando de algunos elementos incluso incongruentes con su naturaleza, sin

---

139 Georges Brandes. *Nietzsche. Un estudio sobre el radicalismo aristocrático*, Editorial de Grandes Autores, Buenos Aires: 1944, p. 181.

140 *Ibíd.*, p. 186.

embargo, se han renovado o han dado lugar a nuevas posturas. Según él:

> Las diferentes concepciones filosóficas no son nada de fortuito, nada de autónomo, sino que crecen, por el contrario, en una relación de parentesco las unas con las otras. Por repentinas y arbitrarias que parezcan en su continuo brotar de la historia del pensamiento, no por eso dejan de pertenecer a un sistema, con el mismo título que todos los miembros de la fauna forman parte del mundo. Pronto se llega a advertir la manera como los más diferentes filósofos llenan siempre un cuadro fundamental de todas las filosofías imaginables. Como si a ello se vieran forzados por una coacción invisible, recorren siempre de nuevo, el mismo círculo, a pesar de la independencia que creen tener los unos de los otros, por su voluntad crítica o sistemática.[141]

De modo que, para Nietzsche, la filosofía estaba sometida a un proceso de recíprocas recepciones enriquecedoras, a la vez que, por otra parte, sostenía un apocalíptico nihilismo.

Nietzsche se cuestionaba y se respondía sobre cuáles eran los ingredientes que necesitaba la filosofía para su revitalización: "¿Qué les falta a los filósofos? 1) Sentido histórico, 2) conocimiento de la psicología 3) un fin futuro. Hacer una crítica sin ninguna clase de ironía ni de prejuicios morales"[142] .Y como salida proponía como "solución la sabiduría dionisíaca".[143]

En este aspecto de la consideración del papel del sentido histórico en la reflexión filosófica, parece tener Nietzsche puntos de coincidencia tanto con Hegel como con Marx, aunque en otros momentos de su obra aparezcan ideas que indiquen todo lo contrario. Pero no se puede desconocer su afirmación de que: "La filosofía, tal como únicamente la puedo concebir yo, como la forma más general de la historia,

---

141 F. Nietzsche. "Más allá del bien y el mal", *Obras..., op. cit.*, p. 45.

142 *Idem.*, "La voluntad de dominio", p. 258.

143 *Ibíd.*, p. 262.

como tentativa de describir de alguna manera el devenir de Heráclito y sintetizarlo en signos"[144]. Por ese mismo motivo es que le demanda a la filosofía y la sociedad un fin futuro, aunque sea muy diferente al que aspiraba Marx.

Y cuando se planteaba dar vida a la nueva filosofía despojado de los elementos de la moral tradicional, no se comportaba como un amoralista al desarrollar la función ética de la filosofía, como se acostumbra a calificar, sino que era en verdad el propugnador de una nueva moral tal vez más honesta por ser más cínica que la que hasta el momento ha prevalecido en aquellas sociedades, donde una elite dominante ha impuesto sus valores como universales y apropiados, de manera ilusoria también, para las mayorías. Según Eduardo Ovejero:

> ... no hay que dejarse impresionar por los nombres; aunque se llame inmoralista. Nietzsche es esencialmente moral, profundamente moral. Combate por todo aquello que combatieron todos los moralistas de todos los tiempos, unos de buena fe y otros de mala por el perfeccionamiento moral del hombre. Pero se resiste a emplear la palabra; tan envilecida la encuentra.[145]

Aunque, por supuesto, hay necesidad de entender bien a qué se refiere como perfeccionamiento moral del hombre, que no tiene mucho que ver con las propuestas de la moral tradicional.

"No quiero hacer prosélitos para la filosofía; es necesario, es quizá de desear que el filósofo sea una planta rara (...) La filosofía tiene que ver poco con la virtud"[146], y con ese objetivo propone que "debemos ser destructores"[147] aunque la solución la encuentre

144 *Idem.*, "Filosofía general", p. 27.

145 Eduardo Ovejero. 'Introducción', "10 abril de 1932", F. Nietzsche. *Op. cit.*, p. 13.

146 F. Nietzsche. "La voluntad de dominio", *Idem.*, p. 265.

147 *Ibíd.*, p. 263.

paradójicamente en el pasado con el eterno retorno, a diferencia de Marx, que busca el paradigma de la nueva filosofía en lo futuro.

La postura nihilista de Nietzsche se expresaba ante toda la realidad e impregnaría sus criterios sobre las funciones cosmovisiva, humanista, ética y estética de la filosofía, así como sus intenciones de contribuir al enriquecimiento de la sabiduría humana. Por tanto, el subjetivismo y el agnosticismo que impregna su concepción del mundo tendrían que reflejarse también, de algún modo, en sus ideas respecto a las posibilidades del ser humano para comprender el mundo y pronosticar su evolución. Por el contrario, la postura de Marx ante el mundo en ese sentido se fundamentaba en general en su optimismo epistemológico.

Para Nietzsche, "un verdadero mundo no existe"[148]. Si éste parece ser, al menos en determinados momentos de su evolución intelectual, el punto de partida epistemológico de su filosofía, entonces todo lo que se conciba a partir de tal presupuesto será falso también en relación con el mundo, aunque se admita su existencia. A su juicio:

> … lo que sucedió en otro tiempo con los estoicos se produce hoy mismo desde el momento en que un filósofo empieza a creer en sí mismo. Crea siempre el mundo a su imagen; no puede hacer otra cosa, pues la filosofía es ese instinto tiránico, esa voluntad de dominación, la más intelectual de todas la voluntad de "crear el mundo", la voluntad de la causa primera.[149]

Por eso su crítica no es contra la existencia del mundo en general, sino contra la validez del mundo que le ha tocado vivir a él, por lo que plantea "… el mundo tal como debiera ser, existe; este mundo, el mundo en que vivimos es un error, este mundo, el nuestro, no debería existir"[150]. Por lo que deriva una posición axiológica de

---

148 *Ibíd.*, p. 33.

149 *Idem.*, "Más allá del bien y el mal", p. 34.

150 *Idem.*, "La voluntad…", p. 364.

aniquilamiento, en correspondencia con su pesimismo gnoseológico.

En otro momento, parece atenuar este criterio y hasta admitir en cierto modo la cognoscibilidad del mundo más, en verdad, finalmente la pone en duda desde su perspectivismo epistemológico, cuando plantea: "El mundo es cognoscible en cuanto la palabra 'conocimiento' tiene algún sentido; pero es susceptible de muchas interpretaciones, no tiene ningún sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Perspectivismo"[151]. Él mismo definió de tal modo su postura ante esta cuestión.

Para Nietzsche, "el conocimiento es la falsificación de lo heterogéneo e incontable, transformándolo en igual, semejante y enumerable. Por lo tanto la vida solo es posible mediante un tal aparato de falsificación".[152]

Ahora bien, es imprescindible diferenciar a Nietzsche en el plano gnoseológico de otras posturas filosóficas de corte subjetivista y agnóstico, como es el caso del positivismo. No obstante los coqueteos que sostuvo con el positivismo durante una etapa de su evolución intelectual en definitiva se le enfrentó. Su obra *El viajero y su sombra* (1880), que luego en 1886 fue reunido con *Miscelánea de opiniones y aforismos* y forman el segundo volumen de *Humano, demasiado humano,* se considera parte de su segunda etapa o período crítico de aproximación al positivismo[153]. Nietzsche se declaraba: "Contra el positivismo que se limita al fenómeno 'solo hay hechos', diría yo; no, hechos precisamente no los hay, lo que hay es interpretaciones. No conocemos ningún hecho en sí quizá sea un absurdo pretender semejante cosa"[154]. De tal manera para Nietzsche, siguiendo esta lógica, cualquier acontecimiento no sería un hecho propiamente, sino un fenómeno más en este mundo de apariencias en que vivimos, sobre el cual cada quien ofrece sus

151 *Ibíd.*, p. 308.

152 *Idem.*, "Filosofía general", p. 98.

153 E. Fink. *Op. cit.*, p. 19.

154 *Idem.*, "La voluntad…", p. 308.

interpretaciones, y entre ellas se encuentra la de él mismo. Pero la sagacidad intelectual de Nietzsche no le conduciría al subjetivismo extremo o al solipsismo, por lo que advertía "Ningún filósofo idealista puede engañarse respecto de su almuerzo. No puede creer que sea un fenómeno de perspectiva engendrado por su imaginación".[155]

A juicio de Nietzsche:

> ... el valor del mundo se encuentra en nuestra interpretación (...) las interpretaciones hasta ahora admitidas son evaluaciones perspectivas, en virtud de las cuales nos conservamos en la vida o sea en la voluntad de poderío, en el aumento del poderío (...) El mundo que nos interesa es falso, esto es, no un hecho, sino una imaginación y un englobamiento de una escasa suma de observaciones; es fluido, como cosa que deviene como una falsedad que continuamente se desvía, que no se acerca nunca a la verdad, por no hay "verdad" ninguna.[156]

De tal modo, Nietzsche propone también con su filosofía una nueva interpretación del mundo, como otros tantos pensadores habían realizado antes, y que condujo a Marx a la no del todo cierta formulación según la cual "los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo"[157]. En verdad han sido muchos los filósofos –tanto anteriores a Marx, como Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Moro, Locke o Hegel, como posteriores a él– que, al igual que el propio Nietzsche, que se han planteado y de alguna forma han tratado de transformar sus respectivos mundos y han desarrollado con plenitud las funciones práctica, ideológica y emancipatorias de la filosofía.

---

155 *Idem*., "Filosofía general", p. 112.

156 *Idem*., "La voluntad...", p. 379.

157 C. Marx y F. Engels. "Tesis sobre Feuerbach", *op. cit*., p. 11.

Nietzsche intentó atribuirle una dimensión axiológica e incluso ética a la cuestión epistemológica básica sobre la validez de la verdad, y articuló entre sí esas tres funciones. Esto se observa cuando sostiene: "Creer que la verdad es mejor que la apariencia no es más que un prejuicio moral. Es más, es la suposición peor fundada del mundo".[158]

Por otra parte, comprendía perfectamente la necesidad de admitir algún tipo de reconocimiento y utilidad a la tesis que sostiene la cognoscibilidad del mundo. "Trabajamos bajo ciertos supuestos, por ejemplo, que el conocimiento es posible"[159]. Y por supuesto, una postura gnoseológica de tal naturaleza repercutiría muy especialmente en su concepción sobre la ciencia, cuando afirmaba: "Veo, con asombro, que la ciencia se resigna hoy a reducirse al mundo de las apariencias; nosotros no poseemos órganos de conocimiento para un mundo-verdad, cualquiera que éste sea"[160]. Amputándole al hombre tales órganos del razonamiento lógico que ya la filosofía antigua había descubierto y la filosofía moderna se encargaría de precisar en sus infinitas posibilidades, así como sus relativos límites, Nietzsche creaba un serio obstáculo para que la filosofía pudiese seguir viviendo, y de algún modo preconizaba su muerte.

Muy distinta sería la concepción de Marx sobre el papel de la ciencia. En primer lugar, y esto constituye una diferencia sustancial entre Nietzsche y Marx, por la razón de que este último no sólo cultivó la filosofía en su función epistemológica, sino la investigación propiamente científica, como lo demuestra su análisis de la sociedad capitalista de su tiempo, en el que descubrió algunas de las leyes de su desarrollo. Hoy en día, se podrán o no aceptar muchas de las propuestas filosóficas de Marx, como su teoría de la enajenación (la cual también muy pocos subestiman), pero ni los mismos empresarios dudan de la efectividad científica de la obra de Marx en el descubrimiento de la plusvalía.

---

158 F. Nietzsche. "Más allá del bien...", *op. cit.*, p. 64.

159 *Idem.*, "Filosofía general", p. 87.

160 *Idem.*, "La voluntad...", pp. 359-360.

Tales logros del pensamiento de Marx se basaban en su fundamentada confianza en el papel del conocimiento científico y la validez del ejercicio de la razón.

Por su parte, Nietzsche no confíaba en el poder de la razón y de la lógica. Una filosofía que pretenda deshacerse de tales herramientas básicas de su instrumentario teórico está condenada a la muerte.

> La creencia en la certeza inmediata del pensamiento es una creencia más, pero no una certidumbre. Nosotros los modernos somos enemigos de Descartes y nos guardamos mucho de su ligereza en la duda. "Se debe dudar mejor que Descartes". Nosotros encontramos el movimiento contrario, el movimiento contra la autoridad absoluta de la diosa "razón" en general, donde hay hombres más profundos. Los fanáticos de la lógica, creen que el mundo es una ilusión, y que solo en el pensar encontramos el camino del ser, de los "Absoluto". Por el contrario a mí me gustaría que el mundo fuese ilusión, y sobre la inteligencia de lo más inteligible se han reído mucho los hombres más inteligentes.[161]

Bajo la influencia de Heráclito, Nietzsche parece aceptar mucho mejor las tesis del relativismo de su discípulo Crátilo, según la cual no es posible ni siquiera bañarse una sola vez en el mismo río, al plantear que: "Cuando se es filósofo, como siempre han sido los filósofos, no se tienen ojos para lo que ha sido y lo que será solo se ve lo que es. Pero como lo que es no existe, al filósofo no le queda más imaginario que su mundo"[162]. Su desconfianza es general en cuanto a las posibilidades epistemológicas del ser humano, ratificándose en la siguiente formulación:

> Nosotros ya no encontramos placer en esa cosa de mal gusto, la voluntad de verdad, de la "verdad a toda costa", esa locura de joven

161 *Idem.*, "Filosofía general", p. 77.

162 *Idem.*, "La voluntad...", p. 353.

> enamorado de la verdad; tenemos demasiada experiencia para ello, somos demasiados serios, demasiado alegres, estamos demasiado probados por el fuego, somos demasiado profundos... ya no creemos que la verdad siga siendo la verdad cuando se le quita su velo; hemos vivido demasiado para escribir esto.[163]

Esto justifica el planteamiento de Habermas, según el cual: "La crítica de Nietzsche se dirige tanto contra el concepto contemplativo de conocimiento como contra el concepto de verdad como correspondencia"[164]. Y, de igual forma, Darío Botero sostiene con razón que:

> ... para Nietzsche la verdad es sólo un ángulo desde el cual se mira ángulo. La verdad es desde esta perspectiva un punto de vista, una relación unilateral, que sólo puede validarse desde las condiciones del observador. Para Nietzsche, por consiguiente, no existe la verdad, solo hay verdades; no hay verdad absoluta sino verdades singulares, tendencias, relativas.[165]

En otro momento, plantea que "el pensamiento no es un medio de 'conocer' sino de designar los hechos, de ordenarlos, de hacer manuable su uso, esto es lo que pensamos hoy sobre el pensamiento; mañana quizá pensamos otra cosa"; tal relativismo epistemológico no estaría exento de posibles manipulaciones ideológicas.

Es de suponer que una concepción de ese tipo sobre la verdad no puede conducir a ningún enjuiciamiento adecuado en relación con cualquier fenómeno analizado por Nietzsche, incluyendo la naturaleza de la propia filosofía.

---

163 *Idem.*, Prólogo a "El gay saber (la gaya scienza)", p. 45.

164 J. Habermas. *La lógica de las ciencias sociales,* Tecnos, Madrid: 1990, p. 427.

165 Darío Botero. *El poder de la filosofía y la filosofía del poder*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá: 1996, p. 265.

Nietzsche emite múltiples valoraciones sobre la verdad, entre ellas la que plantea que "la verdad es fea"[166]. Partía del presupuesto de que: "Hay que aceptar y aprobar muchas cosas falsas y malas"[167]; luego la verdad no se excluye de esas cosas, por lo que no tiene ningún prejuicio en preferir hasta cierto placer estético de la mentira, siempre y cuando ésta sea útil y contribuya al logro de nuestros propósitos, en lugar de la estéril crudeza de la verdad.

"La falsedad de un concepto no es para mi objeción contra él la cuestión es en que medida estimula la vida, conserva la vida y la raza".[168]

Más adelante señalaba:

> Nuestro juicio de europeos es que la mera robustez de una creencia no garantiza nada con respecto a su verdad, antes bien, es capaz de engendrar lentamente una solemne tontería en ello parece que hemos llegado a adquirir experiencia, a hacernos sabios por muchos años…"la fe nos hace felices".[169]

Un criterio como éste, de profunda raigambre agnóstica, no apuntaba mucho hacia la vitalización de la filosofía y sus funciones sino, por el contrario, hacia su muerte por la sencilla razón de la negación de unas de sus funciones vitales: la cosmovisiva y lógico-epistemológica.

Por el contrario, Marx parte desde muy temprano de una premisa totalmente diferente, imbuida de un profundo optimismo epistemológico y de una extraordinaria confianza en que el hombre sí puede alcanzar la verdad y construir efectivamente el conocimiento científico. Para él:

---

166 F. Nietzsche. "La voluntad…", *op. cit.*, p. 374.

167 *Idem.*, "Filosofía general", p. 83.

168 *Ibíd.*, p. 85.

169 *Ibíd.*, p. 88.

> ... el problema de si se puede atribuir al pensamiento humano una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico.[170]

Para Marx, la vitalización de la filosofía se encontraba en correspondencia con su articulación con los resultados de la ciencia. Según él:

> ... las ciencias naturales han desarrollado una enorme actividad y se han adueñado de un material que aumenta sin cesar. La filosofía sin embargo, ha permanecido tan extraña para ellas, como ella para la filosofía. La momentánea unión fue solo una fantástica ilusión. Existía la voluntad pero faltaban los medios. La misma historiografía solo de pasada se ocupa de las ciencias naturales en cuento factor de ilustración, de utilidad, de grandes descubrimientos particulares pero en la medida en que, mediante la industria, la ciencia natural se ha introducido prácticamente en la vida humana la ha transformado y ha preparado la emancipación humana, tenía que completar inmediatamente la deshumanización. La industria es la relación histórica real de la naturaleza (y, por ello, de la ciencia natural) con el hombre; por eso al concebirla como desvelación esotérica de las fuerzas humanas esenciales se comprende también la esencia humana de la naturaleza o la esencia natural del hombre; con ello pierde la ciencia natural su orientación abstracta, material, o mejor idealista y se convierte en base de la ciencia humana, del mismo modo que se ha convertido ya (aunque en forma enajenada) en base de la vida humana real. Dar una base a la vida y otra a la ciencia es pues de antemano una mentira. La naturaleza que se desarrolla en la historia humana en el acto de nacimiento de la sociedad humana es la verdadera naturaleza del hombre; de ahí que la naturaleza, tal

170 C. Marx. "Tesis sobre...", *op. cit.*, p. 9.

> como, aunque en forma enajenada se desarrolla en la industria, sea la verdadera naturaleza antropológica. La sensibilidad (véase Feuerbach) debe ser la base de toda ciencia. Sólo cuando parte de ella en la doble forma de conciencia sensible y de necesidad sensible, es decir, solo cuando parte de la naturaleza es la ciencia verdadera ciencia. La historia toda es la historia preparatoria de la conversión del [hombre] en objeto de la conciencia sensible y de la necesidad del [hombre en cuanto hombre] en necesidad. La historia misma es una parte real de la historia natural, de la conversión de la naturaleza en hombre. Algún día la ciencia natural se incorporará la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre se incorporará la ciencia natural; habrá una sola ciencia.[171]

El distanciamiento de la filosofía de los resultados de la ciencia podía, a juicio de Marx, conducirla inexorablemente a su muerte, del mismo modo que su desvinculación de la praxis social no le haría mantener sus signos de vida:

> ... se ve, pues, cómo solamente en el estado social, subjetivismo y objetivismo, espiritualismo, actividad y pasividad dejan de ser contrarios y pierden con ello su existencia como tales contrarios; se ve cómo la solución de las mismas oposiciones teóricas solo es posible de modo práctico, solo es posible mediante la energía práctica del hombre y que, por ello, esta solución no es, en modo alguno, tarea exclusiva del conocimiento sino una verdadera tarea vital que la filosofía no pudo resolver precisamente porque la entendía únicamente como tarea teórica.[172]

La filosofía que estaba condenada a muerte para Marx y Engels era la especulativa, aquella distanciada del mundo y de la ciencia, por lo que planteaban:

---

171 C. Marx. *Manuscritos..., op. cit.*, pp. 152-153.

172 *Ibíd.*, p. 151.

> ... allí donde termina la especulación en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir.[173]

La filosofía que para Marx tenía derecho a vivir era la filosofía de la praxis, aquella vinculada al proceso de vida real de los hombres y dispuesta a contribuir a la toma de conciencia para su transformación revolucionaria, aquella que era capaz de cumplir cabalmente con sus funciones humanista, práctica y emancipatoria. Una filosofía "pura", descontaminada del fermento ideológico, sólo ha existido en la fantasía del pensamiento de intelectuales inorgánicos, y Nietzsche no es precisamente el caso.

Según Rodolfo Mondolfo:

> En esta multiplicidad de aspectos y de elementos que presenta la concepción crítico-práctica de la historia, delineada por Marx, se revela su profundidad y constante adherencia a la realidad del proceso histórico la exigencia de la indisolubilidad del hacer y del conocer, del vivir y del interpretar, del transformar y del entender, significa, para cada uno de estos binomios, unidad y dependencia recíproca (no unilateral y unívoca) de ambos términos entre sí; tesis y antítesis que solo en la unidad dialéctica de la síntesis tiene su realidad concreta y viva. En esto reside, a la vez, el valor teórico y la eficacia práctica de semejante concepción, y ésta solo podía surgir en la mente de un pensador que fuera hombre de acción y de un hombre de acción que fuera pensador, y que perteneciera además, a una edad en la cual, entre condiciones de malestar y de impaciencia vastamente difundidas, fermentara vivamente tendencias de críticas y exigencias de renovación y de transformación.[174]

---

173 C. Marx y F. Engels. *La ideología..., op. cit.,* p. 27.

174 Rodolfo Mondolfo. *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos,* Fondo

Por su parte, Nietzsche, al igual que Marx, fue un pensador comprometido ideológicamente con un proyecto de reconstrucción social, que implicaba una transmutación significativa de los valores conquistados hasta entonces por el género humano. Por eso, también propugnaba una filosofía vital, matinal, de la aurora, aun cuando ésta no anunciara la mejor época para los sectores populares. La historia será el juez final y ya se encargará a su debido tiempo de dar razón a uno o al otro.

Para Marx, lo determinante en el desarrollo humano es el factor social, mientras que para Nietzsche es la decisión individual. Por supuesto que Marx no era tan iluso como para desconocer la significación de la voluntad individual, pero una cosa es reconocerle su efecto y otra es sobredimensionarla, al punto de llegar a pensar que la historia no es más que el producto de un choque caótico de voluntades individuales que se repelen o sólo se atraen para engullirse unas a otras, como en cierta forma preconizaba Nietzsche. En cambio, para Marx:

> ... cuanto más nos remontamos en la historia, mejor aparece el individuo, y por consiguiente también el individuo productor, como dependiente y formando parte de un todo más grande; en primer lugar de una manera todavía muy natural, de una familia y de una tribu, que es la familia extendida, después de una comunidad bajo sus diferentes formas, resultado del antagonismo y de la fusión de la tribu. Y solamente al llegar al siglo XVIII y en la "sociedad burguesa" es cuando las diferentes formas de las relaciones sociales se yerguen ante el individuo como un simple medio para sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que produce este punto, el del individuo aislado, es precisamente aquella en la que las relaciones sociales (generales de este punto de vista) han alcanzado el más alto grado de desarrollo. El hombre en el sentido más literal es

de Cultura Económica, México: 1969, p. 97.

> un *zoon politikon*, no solamente un animal sociable, sino también un animal que no puede aislarse sino dentro de la sociedad.[175]

Como ya pudo apreciarse Nietzsche, a diferencia de Marx, no admitía un progreso en el género humano, ni siquiera en relación con los animales. "El hombre como especie no ha progresado. Se alcanzan, sí, tipos superiores, pero no se conservan. El nivel de la especie no se eleva (...) El hombre como especie no representa un progreso frente a cualquier otro animal"[176]. No obstante, resulta contradictorio que Nietzsche no haya admitido el progreso humano hasta ese momento y, sin embargo, considerara que éste pudiera realizarse a partir de entonces con la gestación del superhombre: "El hombre que hasta ahora ha existido es, por decirlo así, un embrión del hombre del porvenir (...) Nosotros somos más que el individuo, somos también toda la cadena, con los deberes de todo el porvenir de la cadena"[177]. Entonces, en cierto modo, admite la continuidad del progreso, y por tanto no resultan forzadas las contradicciones que afloran en su pensamiento.[178]

En cierto modo se declara contrario a cualquier enfoque teleológico, pero a la vez, al propugnar la búsqueda y realización de un nuevo tipo de hombre, es decir, el superhombre, no escapa de sus redes.

> Yo busco una concepción del mundo que esté conforme con este hecho. El devenir debe ser explicado sin recurrir a estas intenciones finales el devenir debe aparecer justificado en todo momento (o bien debe aparecer no valorable lo que nos lleva a la misma conclusión);

---

175 C. Marx. *Contribución a la crítica de la economía política,* Editora Política, La Habana: 1966, pp. 236-237.

176 F. Nietzsche. "La voluntad...", *op. cit.*, p. 417.

177 *Ibíd.*, p. 421.

178 *Ibíd.*, p. 421.

> no podemos de ningún modo justificar el presente por un porvenir o el pasado con el presente.[179]

Para fundamentar su criterio aseguraba que: "El mundo no es un organismo, sino un caos"[180]. Por supuesto que tal aseveración siempre resulta extraordinariamente peligrosa, porque con la admisión de la condición caótica del mundo, y en especial de la sociedad, se puede intentar justificar la doctrina del "sálvese el que pueda", y esta concepción justifica así toda acción por irracional que sea, además de negar la posibilidad del perfeccionamiento social.

De acuerdo con Nietzsche:

> ... [la humanidad] no avanza de un solo golpe con frecuencia el tipo ya realizado se pierde de nuevo (nosotros por ejemplo, con toda la tensión de tres siglos, no hemos llegado todavía al hombre del Renacimiento y, a su vez, el hombre del Renacimiento se queda detrás del hombre de la antigüedad).[181]

Como puede observarse, Nietzsche, en algunos momentos, da indicios de admitir de algún modo el progreso humano y en otros de concebirlo como retorno o regreso necesarios, para volver a un paradigma de hombre ya perdido.

La admiración de Marx y Nietzsche por la filosofía griega fue común, y en especial por el desarrollo de todas las funciones que a ella atañen. A juicio de Nietzsche: "Todos los sistemas filosóficos han fenecido, los griegos brillan con más esplendor que nunca, sobre todo los griegos anteriores a Sócrates"[182]. Marx, por su parte, dedicó su tesis doctoral a analizar la diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y Epicuro.

---

179 *Ibíd.*, p. 434.

180 *Ibíd.*, p. 436.

181 *Idem.*, "El ocaso de los ídolos", p. 111.

182 *Idem.*, "Filosofía general", p. 13.

Al parecer, algo que también era común a ambos pensadores fue considerar que las filosofías, cuando se constituyen en sistemas especulativos y cerrados, están condenadas a muerte. Cuando Nietzsche se refería a que brillaban con mayor esplendor los presocráticos, se refería a que éstos fueron precisamente los que no elaboraron grandes sistemas filosóficos, como lo harían los filósofos posteriores.

> Nietzsche es el filósofo que pone en duda toda la historia de la filosofía occidental, que ve en la filosofía un "movimiento profundamente negativo". Nietzsche no piensa dentro del cauce que el pensamiento de la esencia se ha ido abriendo en el largo decurso de los siglos; duda de él, declara la guerra a la metafísica.[183]

Tampoco Nietzsche y Marx son ejemplos de filósofos que elaboraron grandes sistemas, tal como lo demandan los requisitos académicos y especialmente alemanes que, por lo regular, se han exigido para considerar como tal a un filósofo. El hecho de que ninguno de los dos se propusiera la construcción de explícitos sistemas filosóficos, no significa que implícitamente no se pueda descubrir el andamiaje de sendas estructuras sistémicas de pensamiento filosófico, aun cuando no llegasen a reconocerlo ellos mismos o a autodenominarse filósofos. Marx se consideraba a sí mismo como economista y no como filósofo, según declara en el prólogo a su obra *Miseria de la filosofía*.[184]

Al concebir la filosofía como ciencia, y en especial como prolongación de la ciencia de la historia, se revelan aproximaciones entre Nietzsche y Marx.

Nietzsche declaraba que:

183 E. Fink. *Op. cit.*, p. 15.

184 C. Marx. *Miseria de la filosofía,* Ediciones Lenguas Extrajeras, Moscú: (S.f.), p. 25.

> Lo que más nos separa de todas las doctrinas platónicas y leibnicianas es que nosotros no creemos en conceptos eternos, en valores eternos, en formas eternas, en almas eternas; y la filosofía en cuanto es ciencia y no legislación, no significa para nosotros otra cosa que la extensión más amplia del concepto de "historia".[185]

Por su parte Marx, en correspondencia con el principio de historicidad que fue permanente en su enfoque dialéctico del mundo, planteaba que:

> Los hombres al establecer las relaciones sociales según el desarrollo de su producción material, crean también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales. Por lo tanto, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son productos históricos y transitorios.[186]

En tal sentido, Marx criticó la metafísica como filosofía especulativa en general, especialmente a la alemana, ya que según él, "si el inglés transforma los hombres en sombreros, el alemán transforma los sombreros en ideas"[187]. A juicio de Marx, los alemanes, hasta ese momento, se habían limitado a pensar lo que otros pueblos ya habían hecho, y por eso los consideraba una especie de griegos modernos, pero no se caracterizaban por el ímpetu revolucionario y transformador de otros pueblos[188]. Nietzsche, por su parte, no se quedó atrás, en cuanto al espíritu antimetafísico que impulsaba su pensamiento, pero en muchas ocasiones quedó también aprisionado en sus redes.

Para Marx, "la metafísica, como en general toda la filosofía, se resume según Hegel, en el método"[189]. A esta cuestión del método

---

185 F. Nietzsche. "Filosofía general", *op. cit.*, p. 25.

186 C. Marx. *Miseria...*, *op. cit.*, p. 74.

187 *Ibíd.*, p. 70.

188 C. Marx. "Introducción", *Crítica del derecho político...*, *op. cit.*

189 *Idem.*, *Miseria...*, p. 70.

le dedicaría mucha atención, especialmente en sus análisis económicos, para evitar las formulaciones especulativas. A juicio de Coletti:

> … cuando Marx critica la filosofía, la lógica de Hegel, trabaja también en este caso sobre un objeto determinado, sobre una entidad histórica concreta, y, por tanto, la obra filosófica de Marx no es una filosofía tradicional, una relación de filósofo a filósofo, de pensamiento a pensamiento, sino precisamente su culminación; es siempre relación del pensamiento con la realidad.[190]

Al Marx criticar *La filosofía de la miseria,* le señalaba a Proudhon precisamente no partir de la realidad, y por tanto llegar a conclusiones equivocadas. Por esa razón, tanto Marx como Hegel no extraen la dialéctica de su conciencia especulativa, sino de la historia real de los procesos sociales.

> El análisis de Marx no sólo esta ordenado de acuerdo con la dialéctica de Hegel, sino que el desarrollo real de las etapas históricas parece tener dichas formas dialécticas. Así, por un lado, Marx deriva la estructura específica y el desarrollo de las formas sociales de los conceptos de estas formas, pero por otro lado él ve esta derivación como posible porque los conceptos mismos son sustraídos del desarrollo social concreto.[191]

Nietzsche, por su parte, consideraría que "todos los filósofos terminan por imaginar una conciencia complexiva de todo lo que acontece a la vida y a la voluntad, un espíritu, Dios"[192] y, en ese sentido, pretende diferenciarse de ellos aunque no siempre lo logre. En su caso, esa conciencia complexiva y universal no es otra que la voluntad de poder, y el demiurgo de su visión de la historia es

190 Lucio Coletti. *El marxismo y Hegel,* Grijalbo, México: 1977, p. 185.

191 Carol Gould. *Ontología social de Marx,* Fondo de Cultura Económica, México: 1983, p. 10.

192 F. Nietzsche. "La voluntad…", *op. cit.*, p. 433.

el superhombre: "La vida misma es voluntad de poderío"[193]. Por ese motivo, Michel Haar sostiene que:

> ... la destrucción del lenguaje metafísico sería, en Nietzsche, un experimento llevado hasta la autodestrucción del destructor en cuanto intérprete. En este intento de subversión, a la vez triunfante y abortado, porque muestra el callejón sin salida esencial del discurso de la metafísica occidental, define a Nietzsche como el mayor "seductor", para nosotros que no tenemos otro lenguaje.[194]

A Nietzsche le interesaba salvar a ciertos individuos elegidos, pero no a la humanidad, por lo que sostenía: "Valor es la mayor cantidad de poder que el hombre puede arrogarse ¡el hombre no la humanidad!", "la humanidad es un medio, más bien que un fin"[195]. Por lo tanto, para él no hay posibilidad de salida hacia un perfeccionamiento genérico del hombre, sino sólo de una élite aristocrática predestinada a regir el mundo.

La filosofía a la que Nietzsche quería dar vida debía desempeñar un fermento desalienador respecto a determinados poderes comúnmente aceptados como preestablecidos, tal es el caso de la moral, la religión, el Estado, la ciencia, el progreso, el humanismo, etc. Sólo ciertas expresiones estéticas en el arte, la literatura, la poesía y la música parecía que podían escapar a su látigo aniquilador y hasta aliviar su fatiga en este mundo, a su juicio dominado por la dictadura de la razón, e inspirado en inútiles aspiraciones de búsqueda afanosa de justicia social.

Su arraigada condición de iconoclasta le hacía buscar todas las armas posibles a su alcance para destrozar cada uno de aquellos poderes. No para lanzar a la humanidad a la anarquía, sino hacia algo peor: la dictadura de los "señores de la tierra", en lugar de la

---

193 *Idem.*, "Más allá del bien...", p. 39.

194 Michel Haar. "Friedrich Nietzsche", *La filosofía en el siglo XIX. Historia de la filosofía,* Siglo XXI, México: 1974, p. 450.

195 F. Nietzsche. "La voluntad...", *op. cit.*, p. 437.

dictadura del proletariado, idea ésta que ha sido tan manipulada en el ideal sociopolítico de Marx ya que, en verdad, según él: "el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia"[196]. Sin embargo, la historia le ha jugado una mala pasada a Marx y a su concepto de la democracia, tan criticado también por Nietzsche. En la actualidad, a la democracia se le identifica injustamente como lo más alejado del ideal sociopolítico de Marx.

Pareciera que el siglo XXI no es proclive a aceptar ningún tipo de dictadura, ni siquiera la de las falaces democracias. Sin embargo, aquel nefasto augurio de Goethe de preferir la injusticia al desorden puede animar a algunos a preferir la filosofía nihilista y la dictadura aristocrática propugnada por Nietzsche, en lugar de las preconizadas por Marx. El dilema no está resuelto y la historia es testaruda, no acepta fácilmente haberse equivocado en las interpretaciones de los paradigmas sociales de los grandes pensadores, aunque afortunadamente no se anquilosa en ellos y se construyen nuevos ensayos sociales, paradigmas diferentes, y renace la filosofía con nueva vida, sin dejarse atrapar exclusivamente más allá de los requerimientos académicos por gentilicios de alemana o francesa, ni por patronímicos de marxista o nietzscheana.

Ambos fueron grandes pensadores con ideas de extraordinario valor en la historia de la filosofía, con reflexiones significativas en diversas disciplinas filosóficas. Nadie puede ignorar el aporte de ambos al estudio de diversas expresiones de la enajenación humana en el plano religioso, político, económico, etc., del mismo modo que sus profundas reflexiones sobre la historia, la moral, la ciencia, el derecho o el arte contribuyeron extraordinariamente a que la filosofía renovara sus principales funciones. Pero, a la vez, ambos fueron extraordinarios utopistas concretos (Ernst Bloch) y, como tales, dejaron puertas abiertas para la realización de algunas de sus propuestas, entre ellas la de dar muerte al viejo estilo de filosofar y construirle una nueva vida a la filosofía, para que sea útil

196 C. Marx y F. Engels. "El manifiesto comunista", *op. cit*., p. 109.

en la conformación de sociedades superiores a las hasta entonces existentes. Marx concibió la idea de la utopía posible, de un humanismo real, en el que el hombre alcanzara la libertad plenamente[197], en tanto que Nietzsche propugnaría la no menos posible del superhombre.[198]

El siglo xx ensayó con éxitos y fracasos algunas de sus ideas filosóficas con sus propuestas sociales y políticas, no sólo en las academias. El desafío del presente tercer milenio está por definir a cuál de los dos la historia de las sociedades futuras les otorgará mayor razón o éxito.

No hay mucha seguridad de que "Dios ha muerto", pero sí de que el capitalismo está vivo. Tal vez Nietzsche y Marx, con sus respectivas filosofías que se resisten a morir, sirvan aún para explicar el porqué de la persistencia de tales enigmas.

Posturas de Nietzsche y Marx ante la modernidad[199]

La modernidad, por un lado, significó una ruptura radical con el medievo, la superación de múltiples obstáculos que impedían

---

197 "Porque Marx no se limitó, como tampoco lo hizo Hegel, a explicar el sentido de que el hombre es esencialmente un ser social cuyas formas de vida e ideas están siempre cambiando, a mostrar cómo se desarrollan las capacidades humanas en el intercambio social y cómo se ven implicados los hombres en un curso de cambio social y cultural donde sus necesidades, actividades y creencias se transforman de continuo y tiende a volverse más complejas. Al igual que Hegel, Marx concibió este curso de cambio como un movimiento hacia un orden social y una cultura donde los hombres verán su condición y sus necesidades, como realmente son, satisfarán sus necesidades como realmente son, satisfarán sus necesidades plenamente y entenderán lo que es la libertad y la alcanzarán". John Plamenatz. *Karl Marx y su filosofía del hombre,* Fondo de Cultura Económica, México: 1975, p. 532.

198 "La descripción que Nietzsche da, en el aforismo 341 de *La gaya ciencia*, del hombre capaz de querer el eterno retorno de lo igual –y por tanto, de un hombre que puede ser asumido como modelo del *Üebermensch*– es la de un hombre feliz, que puede querer la repetición del instante presente en cuanto en el experimenta la felicidad, la coincidencia del evento con el sentido". G. Vattimo. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica,* Paidós Studio, Barcelona: 1989, p. 27.

199 P. Guadarrama. "Posturas de Nietzsche y Marx ante la modernidad",

la realización de un mundo más acomodado a las necesidades humanas y, por otra parte, presentó como soluciones algunas falacias que posteriormente la historia se encargaría de revelar su carácter endeble.

Si bien algunos de estos paradogmas (falacias) impulsados por la modernidad como nuevos protagonistas del proceso civilizatorio, tal es el caso del progreso, la libertad, la igualdad, la fraternidad, muy pronto demostraron su incapacidad de dar soluciones plenas a las necesidades humanas, especialmente en América Latina[200], a la vez constituyeron peldaños imprescindibles en el proceso de dignificación del hombre.

El aparente triunfo de la racionalidad y del anticlericalismo sobre el fideísmo y el dogmatismo, el enriquecimiento de la individualidad humana, de la subjetividad, el despliegue del mundo técnico, industrial y el auge de la ciencia –que ilusionaba con encontrar el remedio definitivo a todos los males sociales e individuales del hombre–, constituyeron indudables impulsos al progreso de la humanidad, aunque siempre cargados por el lastre de una nueva etapa de la sociedad en la que, al parecer, lo fenoménico tendría mucho más efecto que lo esencial.

Desde su nacimiento, la modernidad contó tanto con apologistas como críticos. Hubo pensadores que se dejaron seducir por la embriaguez de sus conquistas, y otros que se percataron del carácter débil y provisional de sus estructuras. Los intelectuales

---

Cuestiones de Filosofía, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja: 2002, pp. 78-103.

200 "Estamos atravesados, conformados y empantanados en la crónica de las discursividades modernas, de sus pasados radiantes y de sus supuestos y discutidos crepúsculos actuales. Formamos parte plena desde lo periférico, desde lo 'complementario',desde las dependencias, de los lenguajes de esa razón. Pero además en el caso argentino, viviendo también la crisis palpable de un país moderno constituido a lo largo de este siglo. Inmersos en una realidad de mutaciones, agotamientos y profundas reformulaciones de los mundos simbólicos, referenciales, donde se modifican memorias, formas de representaciones y significados de las cosas". Nicolás Casullo. "Modernidad, biografía del ensueño y la crisis", *El debate modernidad-posmodernidad,* Punto Sur, Buenos Aires: 1989, pp. 62-63.

latinoamericanos pudieron evitar, a fines del siglo xx, escuchar los cantos de sirena del discurso posmoderno que, en algunos casos, llegaba hasta augurar un posible salto a una presunta posmodernidad, sin completar necesariamente los requerimientos de la modernidad[201]. Algunos trataron de concebirla como una etapa intermedia y de tránsito necesario hacia una sociedad mejor, superior, aun cuando las concibieran de maneras muy distintas, porque entendían también de forma muy diferente el desarrollo humano, como es el caso de Nietzsche y Marx.

Los dos fueron pensadores que se situaron sobre los pilares de la modernidad para enjuiciarla muy críticamente, aunque tal vez sin percatarse lo suficiente de que sus respectivas concepciones no hubiesen sido posibles sin las anteriores conquistas alcanzadas por la modernidad.

Ambos utilizaron las armas que les forjó la modernidad para luchar contra ella, para superarla; sin embargo, tal enfrentamiento lo llevarían a cabo aún asentados de una forma u otra en ella, aunque en cierto modo estuviesen preconizando la necesidad del advenimiento de una posible posmodernidad, que prefiguraría en sus respectivas mentes de manera muy distinta y que, por supuesto, no denominaban de tal modo.

---

201 "Pensar que la historia de la entrada de nuestra América a los tiempos modernos puede medirse temporalmente con el tiempo específico que reclama para todo sistema la teoría de la relatividad, puede resultar un ejercicio, más que fisicalista, pernicioso. Es imposible desarticular la modernidad europea del proceso expansivo y colonizador sobre estas y otras tierras del orbe, que simplemente participaron del *show* de la modernidad, pero desde la calle. Sin poder disfrutar de los deleites del bufet. Eso no significa de ningún modo que el acontecimiento no tuviera lugar, sólo sucedió que las invitaciones eran tan limitadas que incluso muchos inquilinos del centro, varios de los cuales son ahora víctimas de la xenofobia, tuvieron que compartir con sus vecinos periféricos la nostalgia.
América Latina, por otra parte, no puede seguir esperando que algún día el *show* se repita para disfrutarlo en toda su plenitud. Porque esa posibilidad no se ofrecerá jamás. Tampoco parece recomendable saltar de lleno hacia la postmodernidad, teniendo pendiente tantas deudas con la modernidad". P. Guadarrama. *Humanismo...*, *op. cit.*, pp. 13-18.

El objetivo de la presente reflexión es valorar las posturas diferentes que asumieron ante ella estos filósofos gestados en la Alemania del siglo XIX, país en el que había suficientes elementos para sostener, en esa época, que era imprescindible ante todo terminar el proceso de completamiento de la modernidad, antes que enfrascarse en tareas de mayor índole.

Tanto las ideas de uno como del otro encontrarían eco, aunque en muy distinto grado, en algunos de los ensayos sociopolíticos principales de la Alemania del siglo XX. Si bien resulta absurdo echar las culpas del nazifascismo a Nietzsche, o del fracasado ensayo socialista de la República Democrática Alemana a Marx, también resulta ingenuo sostener que ambos pensadores estuvieron totalmente ausentes en las concepciones de los autores de tales intentos de "superación" de la modernidad, aun cuando haya sido de forma tan diferente.

La crítica de la modernidad no ha concluido, ni debe concluir. En la actualidad, un análisis de sus insuficiencias debe servirnos para continuar la labor de estos y otros pensadores, que aportaron elementos valiosos para su enjuiciamiento y propusieron fórmulas para que los hombres encuentren mejores alternativas de vida.

Todo dependerá de la concepción antropológica de la cual se parta y del modelo de sociedad que se propugne como superior. Lo mismo Nietzsche que Marx, pensaban honestamente que estaban proponiendo justas y convenientes fórmulas sociales de convivencia humana. La historia posteriormente se ha encargado no sólo de enjuiciar los efectos reales de algunos de los modelos sociales, inspirados de algún modo en el manejo de las ideas de estos preconizadores, sino también las bases teóricas de todas sus respectivas filosofías.

Una labor de análisis de sus propuestas no debe contentarse con el simple ejercicio hermenéutico de sus ideas. Solamente si se extraen experiencias válidas para perfeccionar las propuestas de perfeccionamiento humano anteriormente formuladas por ellos, y posteriormente ensayadas por otros, vale la pena dedicar tiempo al estudio de estos pensadores.

A la modernidad le ha sucedido algo similar. Enaltecida sin límites en época anteriores, parecía que al terminarse el pasado siglo xx sería arrastrada al holocausto por el discurso posmoderno. Pero no fue así y este último fue paulatinamente languideciendo, tal vez como signo de haberse formulado demasiado precozmente, cuando aún la modernidad tiene tantas tareas por cumplir.

La crítica de la modernidad se hizo muy común, y no sólo en el discurso postmodernista. También es cierto que se puede considerar, con razón, una especie de prolongación del discurso moderno con nuevos argumentos y elementos enriquecedores de tal crítica.

Afortunadamente, las fiebres nihilistas son intensas pero también transitorias. Algunos que en la época del apogeo de la filosofía posmodernista, durante la década de los ochenta del pasado siglo xx, preconizaban el nihilismo completo y cabal, como es el caso de Gianni Vattimo[202], hoy no sólo reniegan del nihilismo, sino que reivindican el cristianismo y las ideas comunistas[203], en lo que denomina como *catocomunismo*. Al iniciarse el siglo xxi, sostenía:

> ... soy consciente de que, en una determinada interpretación de mi pensamiento, prefiero a Nietzsche y a Heidegger respecto a otras propuestas filosóficas, con las que he entrado en contacto, porque encuentro que sus tesis están también (y quizás sobre todo) en

---

202 G. Vattimo. *El fin de la modernidad,* Gedisa, Barcelona: 1992, p. 29

203 "… el filósofo italiano Gianni Vattimo, hasta hace poco considerado una de las figuras principales del posmodernismo, a algunos les ha sorprendido en los últimos años, primero su confesión de fe católica y más recientemente, de identificación con lo que el mismo denomina su reconversión comunista". P. Guadarrama. "Comunismo sui generis y cristianismo en Gianni Vattimo". Colectivo de autores. Coordinadores Carlos Muñoz Gutiérrez, Daniel Mariano Leiro, Víctor Samuel Rivera. *Ontología del Declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Editorial Biblos, Buenos Aires: 2009, pp. 263-275. Sus intervenciones en el Parlamento Europeo (G. Vattimo. *Ecce Comu*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 2006), así como en varias ediciones del Foro Internacional de Filosofía de Venezuela, y su discurso al recibir la condición de doctor honoris causa del Instituto Superior de Arte de Cuba, evidencian una marcada postura crítica del capitalismo, del neoliberalismo y de renovación de sus juveniles ideas socialistas y comunistas.

> armonía con un sustrato religioso, específicamente cristiano, que ha permanecido vivo en mí y se actualizado...[204]

No es de extrañar que el propulsor del "pensamiento débil" haya querido encontrar paradójicamente el cristianismo no sólo en Nietzsche, sino hasta en el propio Marx, por su pretendido mesianismo trascendental de la clase obrera[205]. En medio del caótico mundo de la filosofía contemporánea, especialmente de fines del siglo xx, todo parecía indicar que, junto al derrumbe del "socialismo real", llegaba también el momento del decline del posmodernismo y se iniciaba la época del pos-posmodernismo[206]. Pero ese no es el objeto

---

204 G. Vattimo. *Creer que se cree,* Paidós, Barcelona: 1996, p. 29.

205 G. Vattimo. Conferencia en la Universidad Libre. Bogotá. (28 de octubre 2000). (Inédita).

206 "El efecto del derrumbe del 'socialismo real' en Europa ha sido caldo de cultivo favorable para entrever que algún tipo nuevo de sociedad debe conformarse para que entresaque al hombre del marasmo de los conformismos. La modernidad, contraproducentemente a su espíritu originario, ha frenado en ocasiones la renovación que siempre exige el espíritu revolucionario y que anteriormente la caracterizaba. Algunos discursos postmodernistas –y se hace necesario diferenciarlos porque no constituyen una masa uniforme– estimulan la transformación radical, pero al tenerse presente la procedencia primermundista de la mayor parte de los gestores del discurso postmodernista se puede entrever mejor las pretensiones conservadoras de muchas de sus formulaciones.
La modernidad ha convertido el equilibrio armónico en presupuesto indispensable para conformar y resguardar el orden existente. La postmodernidad induce al desenfreno, justifica la esquizofrenia social, siempre y cuando ésta no conduzca a que la trastocación de valores ponga en peligro las principales conquistas de la modernidad.
Para ser postmoderno, consecuentemente, hay que pararse de manera adecuada sobre los cimientos bien encofrados de la modernidad. De lo contrario se corre el riesgo que tanto la modernidad como la postmodernidad vayan a parar al basurero de la historia, y eso no lo perdonarán los nuevos actores modernos que ya el futuro anuncia, al menos para estas tierras latinoamericanas, en medio de la bruma postmodernista.
En América Latina la postmodernidad aún tiene muchas cuentas pendientes, cuando quizás ya en el mundo desarrollado parecen sobrar chequeras para pagar las cuentas que exige la postmodernidad. Sin embargo, dentro de ese mundo de despedidas de la modernidad, hay grandes sectores sociales que reclaman el complemento de ésta.

del presente análisis, de lo que se trata es de enjuiciar, lo más objetivamente posible, las respectivas posturas de Nietzsche y Marx ante la modernidad. Extraer las enseñanzas de sus respectivas críticas a esta época de la humanidad es el ejercicio que mejor le atañe al historiador de la filosofía.

Ahora bien, la crítica de Nietzsche no es sólo contra el mundo engendrado por la modernidad sino contra todo el mundo en general, que en algunos momentos hasta llega a negar su existencia, y en otros la admite pero como algo erróneo. Aparentemente admite la cognoscibilidad del mundo, pero en verdad la pone en duda desde su perspectivismo epistemológico. Para Nietzsche, "un verdadero mundo no existe"[207]. Y si éste es el punto de partida cognoscitivo de su filosofía, entonces todo lo que se conciba a partir de tal presupuesto, incluyendo el mundo de la modernidad, será de algún modo falso también, aunque se admita su existencia objetiva.

La modernidad tampoco era para Nietzsche un hecho ontológicamente dado, sino un fenómeno más en este mundo de apariencias, en que el que cada cual ofrece sus distintas interpretaciones.

Una de las conquistas básicas de la modernidad, el triunfo de la racionalidad sobre la fe y el dogma, fue, a diferencia de Marx, muy cuestionada por él. A partir de la crítica aguda de este pilar epistemológico fundamental de la modernidad, que son el libre ejercicio de la razón y la lógica, Nietzsche ponía severos obstáculos al desarrollo de la filosofía en general, y en particular a la crítica racional de la modernidad.

Su desconfianza en general, en cuanto a las posibilidades cognoscitivas del ser humano, se expresa cuando sostiene que "ya

---

El espíritu de la modernidad se embriagaba en la conformación de una cultura superior para que el hombre se sintiera también superior y lograse mayores niveles de identidad. El espíritu postmoderno pone en peligro la identidad cultural de los pueblos, porque pretende homogenizar a través de los *mass media* la vida de los más recónditos rincones del orbe imponiendo los valores sin frenos de las sociedades primermundistas. Es hora ya de asumir una actitud moderna ante la postmodernidad". P. Guadarrama. "La reivindicación del conflicto modernidad vs. postmodernidad", *Humanismo*..., *op. cit.*, p.162.

207 F. Nietzsche. "La voluntad...", *op. cit.*, p. 33.

no creemos que la verdad siga siendo la verdad cuando se le quita su velo".[208]

Es de suponer que una concepción de ese tipo sobre la verdad no puede conducir a ningún enjuiciamiento adecuado ni sobre la modernidad, ni sobre cualquier otro fenómeno enjuiciado por Nietzsche, ya que para él la falsedad de una tesis no constituía un obstáculo para su exitosa utilización[209], como ya en esa misma época el pragmatismo de Charles Sanders Peirce y William James preconizaban.

A partir del criterio de que el conocimiento de la realidad es solamente un supuesto posible[210], Nietzsche abordaría no sólo el cuestionamiento de los fundamentos de la modernidad, sino también de todos los productos de la cultura humana.

En su crítica a la modernidad, Nietzsche planteaba que "la ironía de la civilización europea es que se cree verdad una cosa y se hace la contraria"[211]. Ese mismo carácter de enmascaramiento y falsas apariencias es el que Marx y Engels revelan cuando, bajo el aparente triunfo de la igualdad proclamada por la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, se preconizaba la falsa idea de que habían desaparecido las divisiones de clases y las luchas entre ellas, como en la actualidad algunos ilusos ideólogos del antimarxismo y el presunto postcomunismo llegan a plantear.

Según ellos: "la moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas"[212]. En la actualidad, se puede sostener la misma tesis, pues la posmoderna sociedad burguesa tampoco ha abolido las clases

208 *Idem*., prólogo a "El gay saber (la gaya scienza)", p. 45.

209 *Idem*., "Filosofía general", p. 85.

210 *Ibíd*., p. 87.

211 *Idem*., "La voluntad...", p. 168.

212 C. Marx y F. Engels. *El manifiesto comunista*, El viejo topo, Barcelona: 1997, p. 24.

sociales y sus luchas, aunque no sean éstas similares a las de la época de Marx o Nietzsche.

Por ese motivo, resultaría equívoco asumir una postura nihilista en lugar de una actitud dialéctica ante las ideas de Marx o Nietzsche frente a la modernidad. Lejos de desestimar cualquier juicio proveniente de estos dos significativos pensadores, se debe justipreciar los valores que encierran sus respectivas críticas no sólo a la modernidad, sino también a la hipócrita moralidad, la metafísica, la religión, el Estado, etc. Un enfoque maniqueísta del asunto podría llevar a tal conclusión, pero conllevaría caer en las mismas trampas del nihilismo preconizado por Nietzsche. Según su criterio:

> … el nihilismo es, entonces, el conocimiento de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura que ocasiona este "en vano", la incertidumbre, la falta de ocasión de rehacerse de algún modo, sea este el que sea; de tranquilizarse sobre cualquier cosa; la vergüenza de sí mismos como si hubiéramos estado engañados mucho tiempo…[213]

En su cruel franqueza propone el nihilismo y el cinismo como soluciones al desengaño, ante los seudovalores propugnados por la modernidad. Concibe el nihilismo como un antídoto, sin percatarse tal vez que, en verdad, resultaba mucho más nocivo el presunto remedio a la enferma sociedad burguesa que criticaba.

Aunque reconocía cierto progreso de la ciencia en la modernidad, Nietzsche, en definitiva, consideraba que éste se había efectuado sobre bases falsas y se habían creado por tanto varias ilusiones en el hombre moderno sobre el incremento de su poderío a través del dominio de ella. De ahí que sostuviese:

> De tres errores. En los últimos siglos la ciencia ha recibido un gran impulso, ya sea porque por medio de ella se esperaba comprender mejor la bondad y la sabiduría de Dios –principal motivo en el alma de los grandes ingleses (como Newton)–, ya porque se creía en la

213 *Idem*., "La voluntad…", p. 30.

> utilidad absoluta del conocimiento, sobre todo en el lazo más íntimo entre la moral, la ciencia y la felicidad –principal motivo en el alma de los grandes franceses (como Voltaire)– ya porque se creía poseer y amar en la ciencia algo desinteresado, inofensivo, algo que se bastaba a sí mismo, algo completamente inocente y desprovisto en absoluto de los malos instintos del hombre –motivo principal en el alma de Spinoza, que, en cuanto conocedor, se sentía divino–; por consiguiente, por tres errores.[214]

Uno de los pilares básicos del impetuoso desarrollo de la modernidad, esto es, el progreso de la ciencia, al resultar seriamente cuestionado por Nietzsche, propiciaba de algún modo el posterior advenimiento del discurso posmoderno. Pero no sólo era el progreso de la ciencia, sino todo tipo de progreso el que era sometido a crítico cuestionamiento por parte de Nietzsche:

> Contra el gran error de considerar al hombre actual (Europa) como el tipo superior humano. Por el contrario los hombres del Renacimiento eran superiores y los griegos también; quizá nosotros estemos "demasiado bajo"; "comprender" no es un signo de superioridad, sino un gran cansancio; la moralización es una decadencia.[215]

De tal modo intentaba justificar su crítica al espíritu de la moralidad predominante en la modernidad. Y más adelante expresaba:

> Exponer la decadencia del alma moderna en todas sus formas en qué sentido empieza la decadencia desde Sócrates; mi antigua aversión a Platón como anti-antiguo el alma moderna aparece allí ya. La dureza creciente es griega fuerza de los sentidos; cinismo; lo inhistórico, lucha, sentimiento contra lo bárbaro; odio de lo indeterminado,

214 *Idem.*, "El gay saber...", p. 102.

215 *Idem.*, "Filosofía general", p. 292.

> informa abovedamiento; la sencillez de la manera de vivir; crear dioses como su más alta sociedad.[216]

A su juicio:

> La antigüedad grecorromana había hecho necesaria una moral tiránica y contra Naturaleza; los germanos también, en otro sentido. Los hombres actuales carecen realmente de una severa disciplina; el peligro sin embargo, no es demasiado grande, porque la especie humana es más débil que antes, y, además, porque las fuerzas inconscientes de disciplina como la carne, la ambición, la estimación civil obran como frenos sobre el hombre moderno. Pero ¿cómo podrían ser contenidos hombres como los de la época de Pascal? El excesivo cristianismo allí donde ya no son necesarios medios extremos. Allí todo es falso, y cada palabra, cada perspectiva cristiana es una tartufería y un bello discurso.[217]

Muy distinta sería la concepción de Marx sobre la ciencia, su papel en la modernidad y el progreso. Este último no lo concibe de una forma lineal y sin obstáculos teleológicamente predeterminados, como en ocasiones se le quiere atribuir. Por el contrario, para él "el progreso no debe ser concebido de la manera abstracta habitual"[218]. Tampoco consideraba al comunismo como un fin en sí, en lugar de un medio.[219]

Como es conocido, "la actividad 'revolucionaria' práctico-crítica"[220] constituyó, en la obra de Marx, desde muy temprano una herramienta básica en su nueva concepción materialista del mundo, y en especial en su actitud renovadora ante él. Por tal motivo, en su perspectiva dialéctica apreciaba la crítica como una vía y exigencia

216 *Ibíd.*, p. 292.

217 *Ibíd.*, p. 293.

218 C. Marx. *Contribución a la crítica..., op. cit.*, p. 270.

219 C. Marx y F. Engels. *La ideología..., op. cit.*, p. 102.

220 C. Marx."Tesis sobre Feuerbach", *op. cit.*, p. 9.

de superación cualitativa. Al enjuiciar críticamente la modernidad, Marx trataba de encontrar algunas posibilidades de autocorrección o autoperfeccionamiento del desarrollo social.

Para él, "la economía burguesa únicamente llegó a comprender la sociedad feudal, antigua, oriental, cuando la sociedad burguesa comenzó a autocriticarse"[221]. La toma de conciencia del valor de la modernidad respecto a las sociedades anteriores se produce cuando ésta toma conciencia de sus notables diferencias con las sociedades anteriores. En la misma medida en que se reconociera las insuficiencias y limitaciones, así como los logros de aquellas etapas anteriores del desarrollo histórico, se apreciarían el valor de las conquistas de la modernidad pero también sus debilidades, como es el caso de la adecuada correlación entre lo social y lo individual.

Marx, a diferencia de Nietzsche, consideraba que la modernidad, aun cuando le había otorgado conveniente dimensión a la individualidad –y él mismo, junto a Engels, lo harían también desde sus primeros trabajos conjuntos, como *La ideología alemana*–, lo había hecho precisamente gestando un mayor incremento y reconocimiento de la sociabilidad humana. Por esa razón, Marx trataba de esclarecerse a sí mismo de que "la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales"[222]. Esa condición de relativa dependencia del individuo respecto a dichas relaciones sociales sería cuestionada de diverso modo por Nietzsche, pues pretendía cultivar el aislamiento de cada individuo como especie de demiurgos independientes, a fin de que cada cual crease su propio mundo. Esa es una ilusión que, incluso en el discurso posmoderno, ha encontrado cultivadores.

Para Marx lo determinante en lo humano, aun cuando reconociese debidamente la significación de la individualidad, era el factor social. En su lugar, para Nietzsche lo principal era la voluntad y la decisión individual. Por supuesto que, como ya dijimos, Marx no era

221 *Idem.*, *Contribución a la crítica...*, p. 265.

222 C. Marx. "Tesis sobre Feuerbach", *op. cit.*, p. 10.

tan ingenuo como para desconocer la significación de la voluntad individual, pero una cosa es reconocerle su efecto y otra es hiperbolizarla al punto de llegar a pensar que la historia es nada más que el resultado de un choque anárquico de voluntades individuales que se repelen o sólo se atraen para tragarse unas a otras, como en ciertos momentos puede observarse en la obra de Nietzsche.

De tal modo, Marx reconoce lo progresivo que ha sido el hecho de que la sociedad burguesa haya canalizado las formas de expresión de la individualidad y la subjetividad, como ninguna sociedad anteriormente lo haya hecho. En tal sentido, deben ser consideradas tales conquistas como logros de la humanidad en su proceso civilizatorio de manera integral, y no exclusivamente de la modernidad o de la burguesía.

Nietzsche apreciaba algunos de los síntomas de la crisis de la modernidad, de la sociedad burguesa; sin embargo, no detectaba efectivamente cuáles eran las causas que las producen. Inútilmente trataba de encontrarlas en la presunta degeneración de la especie humana. A su juicio, en lugar de una evolución y un progreso social, se ha producido una involución y un retroceso social. Y culpa al hombre moderno, de forma aislada e individual, como el responsable de tal situación. Aunque reconoce la importancia del factor económico y la existencia de las clases sociales y sus luchas, sin embargo no le otorga ni a uno ni a otro la merecida significación en la gestión social, como sí fue el caso de Marx y sus colaboradores, como Engels, o continuadores, como Kautsky, Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Gramsci, etc.

A juicio de Nietzsche:

> Nuestra cultura europea se agita desde hace largo tiempo, bajo una presión angustiosa, que crece cada diez años, como si quisiera desencadenar una catástrofe inquieta, violenta, arrebatada, semejante a un torrente que quiere llegar al término de su carrera, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar.[223]

---

223 F. Nietzsche. "La voluntad…", *op. cit.*, p. 21.

Ese fatalismo contradice en cierta medida el vitalismo que siempre quiso impregnar al curso de la historia y sus reiteradas críticas al teleologismo.

En verdad, una aceptación de tal catastrofismo no tendría mucho que envidiarle a otros tipos de teleologismos. Aunque Nietzsche criticaba las posturas teleológicas, afirmaba, sin embargo: "nosotros comprobamos que en los más pequeños acontecimientos reina una finalidad que se oculta a todo nuestro saber una previsión, una elección, un conectar, un hacer bueno de nuevo, etc.". [224]

En resumen, encontramos una actividad que se debe atribuir a un intelecto enormemente más elevado y comprensivo que el que nosotros conocemos. Esto se asemeja bastante a la admisión de una inteligencia superior, es decir, Dios que tanto Nietzsche rechazaría.

Tanto Nietzsche como Marx se percatan de que la modernidad está preñada de peligros de autodestrucción por las viscerales contradicciones que la mueven, aunque no imaginan adecuadamente las paliativos que ésta será aún capaz de engendrar para prolongar su supervivencia.

Marx parece elogiar mucho más que Nietzsche las conquistas alcanzadas por la civilización burguesa en el desarrollo industrial, científico, comunicativo, político, jurídico, ético, etc., y en todo lo que posibilita como elemento desalienador, pero a la vez destaca los elementos que atentan contra su estabilidad.

> Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto, tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros.[225]

224 *Ibíd.*, p. 411.

225 C. Marx y F. Engels. "El manifiesto comunista", *op. cit.*, p. 98.

En la actualidad, cuando la aceleración del desarrollo científico-tecnológico, comunicativo, financiero, etc., sobrepasa todos los cálculos que imaginó Marx, esa tesis mantiene todo su valor.

El socialismo, para Marx, constituía la vía más efectiva para aprovechar las potencialidades de aquel genio escapado de su lámpara, en tanto que, para el aristocrático Nietzsche, la alternativa socialista resultaba una propuesta no de solución sino de injusto igualitarismo.

Sin embargo, Marx no cayó en la ingenuidad de algunos otros socialistas de su tiempo, que en la actualidad se reproducen después del derrumbe del llamado "socialismo real" respecto a la posibilidad de aprovechar y estimular el capitalismo, pero sin capitalistas. A su juicio:

> La idea de algunos socialistas, en el sentido de que necesitamos el capital pero no los capitalistas, es completamente falsa. El concepto de capital implica que las condiciones objetivas de trabajo (y estas son su propio producto) adquieren una personalidad contra el trabajo, o lo que es lo mismo, que están establecidas como la propiedad de una personalidad que no es la del trabajador. El concepto de capital implica el capitalista.[226]

Esto quiere decir que, para Marx, no había posibilidad de un completamiento de la modernidad utilizando las mismas herramientas que había utilizado la sociedad burguesa para su constitución. La construcción de una nueva "sociedad humanizada o la humanidad socializada" que proponía su "nuevo materialismo"[227], exigiría también la elaboración de nuevas herramientas, y no sólo económicas. Esto le haría sostener posteriormente al Che Guevara que no es posible construir el socialismo utilizando las armas melladas del capitalismo.

---

226 *Idem*., "Formaciones económicas precapitalistas", p. 60.

227 *Idem*., "Tesis sobre Feuerbach", p. 13.

Por su parte, para Nietzsche "la sociedad moderna no es un organismo, sino un conglomerado enfermizo de tchandalas, una sociedad que no tiene fuerzas para excretar"[228]. Esto significa que, para él, no tenía salvación, estaba condenada a desaparecer pero no de un modo dialéctico o superador como lo concebía Marx, quien presuponía que la sociedad socialista y comunista conservaría las conquistas de la modernidad. Incluso Marx, con gran realismo en su *Crítica del programa de Gotha*, consideraba que el derecho que prevalecería en la primera etapa, durante el socialismo, sería burgués. Y esto lo apreciaba como una necesidad insuperable.

En su lugar, Nietzsche preconizaba en cierto modo la restauración de valores inspirados en un regreso social en lugar de un verdadero progreso, y aspiraba a que se impusiera una aristocracia de los elegidos, de los hombres superiores, que doblegaran con desprecio al pueblo, a quien consideraba como un rebaño. "Debemos ser destructores"[229], y propone la necesidad de un "eterno retorno".

En ese sentido, Marx busca el paradigma en una renovación radical revolucionaria con relación al pasado, sin que esto signifique la subestimación de los valores creados por la antigüedad, el medievo o la modernidad, pero su mirilla apunta a un futuro social muy distinto al que preconizara Nietzsche.

Marx aprecia el sentido de la historia como un medio progresivo de superación dialéctica permanente, y así concibe el movimiento de las revoluciones de la modernidad, como pasos ascendentes del progreso humano a escala universal que rompían los estrechos marcos de las fronteras nacionales donde se gestaban. Por esa razón, sostiene:

> Las revoluciones de 1648 y de 1789 no fueron revoluciones ni inglesa, ni francesa; fueron revoluciones de estilo europeo. No representaban el triunfo de una clase determinada de la sociedad sobre el viejo régimen político; eran la proclamación de un régimen

---

228 F. Nietzsche. "La voluntad...", *op. cit.*, p. 53.

229 *Ibíd.*, p. 263.

> político para la nueva sociedad europea. En ellas había triunfado la burguesía; pero la victoria de la burguesía significaba entonces el triunfo de un nuevo régimen social, el triunfo de la propiedad burguesa sobre la propiedad feudal, de la nación sobre el provincialismo, de la competencia sobre los gremios, de la partición sobre el mayorazgo, del sometimiento de la tierra al propietario sobre el sometimiento del propietario a la tierra, de la ilustración sobre la superstición, de la familia sobre el linaje, del espíritu de iniciativa sobre la pereza heroica, del derecho burgués sobre los privilegios medievales. La revolución de 1648 fue el triunfo del siglo XVII sobre el XVI, la revolución de 1789 fue el triunfo del siglo XVIII sobre el XVII. Esas revoluciones expresaban mucho más las necesidades del mundo de entonces que las necesidades de aquellas partes del mundo en que se habían desarrollado, es decir, de Inglaterra y de Francia.[230]

La perspectiva histórica de Marx se orientaba, en afinidad con su orientación revolucionaria, en un sentido progresivo hacia el futuro, en el que el pasado era un referente necesario, pero no constituía en modo alguno el motor impulsor de las transformaciones sociales, ni mucho menos la inspiración de algún tipo de eterno retorno. Para Marx:

> La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desbordaba el contenido; aquí, el contenido desborda la frase.[231]

---

230 C. Marx. "La burguesía y la contrarrevolución", *op. cit.*, pp. 121-122.

231 *Idem.*, "El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte", p. 290.

El contenido principal de la nueva revolución propugnada por Marx intentaba romper todos los moldes de las revoluciones hasta ese momento experimentadas, pues no se trataría simplemente de la sustitución del poder de una clase social por otra, aunque fuese esta la primera etapa necesaria del inicio de una transformación social de mayor envergadura, que implicaría una nueva construcción de la historia sobre bases eminentemente humanas.

Marx apreciaba la modernidad como un paso progresivo imprescindible hacia nuevas formas de convivencia humana. Por tal motivo, admiraba mucho sus conquistas, pero también exigía su renovación revolucionaria. Según él:

> A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso en la formación económica de la sociedad el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa brindan al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra por lo tanto la prehistoria de la sociedad humana.[232]

Marx ante todo insiste en que el conflicto no es de carácter individual, aunque sean siempre los individuos los portadores concretos de determinadas formas específicas de relaciones de producción. Posteriormente, en *El capital,* insistirá en que el empresario capitalista puede ser muy buena persona, pero esto no significa que se le exonere de verse obligado a explotar el trabajo asalariado para obtener plusvalía, pues de lo contrario fracasa. Por tanto, son las relaciones de producción imperantes las que le obligan a comportarse de tal modo en el mercado de trabajo y mercancías. Luego,

232 C. Marx. 'Prólogo', "Contribución a la crítica...", *op. cit.*, p. 385.

Marx enfatiza el acondicionamiento social de la actuación de los individuos; Nietzsche no desconoce esa circunstancialidad histórica ni mucho menos, pero su mirada se dirige a buscar las causas de los fenómenos sociales y las taras de la modernidad en las características engendradas por el individuo humano.

La gran diferencia respecto a Marx en cuanto a tales conflictos de la modernidad radicó en que, mientras éste veía a las revoluciones, y en especial a la que orientaría hacia el socialismo y el comunismo, como una posible solución a las insuficiencias de la modernidad, Nietzsche, por su parte, rechazaría totalmente a las revoluciones como efectivas salidas de tales crisis. A su juicio, las revoluciones sólo creaban ilusiones, y ese era el error de los socialistas. Ni siquiera a la Revolución francesa le reconoció mucho mérito y efecto. Nietzsche, a diferencia de Marx, la concibió como el preámbulo imprescindible para el triunfo de la modernidad y sus conquistas que, aunque limitadas, posibilitaban a la humanidad alcanzar niveles superiores de humanización.

Nietzsche, por el contrario, rechazaba cualquier variante que estimulara el humanismo, por cuanto lo identificaba con el cristianismo y el socialismo como gestores de ilusiones y promesas incumplibles para el género humano. Todo su andamiaje antihumanista descansaba en el presupuesto de la debilidad de los hombres buenos y de su insuficiencia para ser propiamente malos.[233]

Para Nietzsche, el socialismo era un producto de los excesivos resultados de la modernidad en el proceso de homogeneización social, de elevar a una consideración de niveles superiores a clases y sectores sociales que, a su juicio, no merecían tal tratamiento, reservado para los que anhelaba se constituyesen en los señores de la tierra; mientras que para Marx solamente expresaba las insuficiencias de esa misma modernidad en el necesario tránsito hacia conquistas superiores de dignificación humana, para lo cual la democracia era una vía imprescindible; sin embargo, para Nietzsche la democracia era una de las lacras sociales que debía

---

233 F. Nietzsche. “La voluntad…”, *op. cit.*, p. 231.

ser extirpada del organismo social enfermo. En tanto para Marx la democracia era un remedio necesario, aun en los casos en que sus conquistas fuesen muy limitadas. Sin embargo, en la actualidad se le quiere atribuir injustamente a Marx la culpabilidad de las prácticas de totalitarismo en algunos de los experimentos socialistas del siglo xx.

Nietzsche proclamaba:

> Soy contrario 1) Al socialismo, porque sueña ingenuamente con el "Bien, la Verdad y la Belleza" y con derechos iguales. (También el anarquismo quiere, si bien de un modo brutal, un ideal semejante). 2) Al parlamentarismo y al periodismo, porque son los medios por los cuales se eleva la bestia de rebaño. El armamento del pueblo es, en último término, el armamento de la plebe.[234]

¿Si Nietzsche, como puede apreciarse, se oponía al parlamentarismo y al periodismo como algunos de los instrumentos de la democracia, a que el pueblo estuviese armado para defender sus conquistas sociales y Marx, por el contrario, consideró la posibilidad de la toma del poder político de los sectores populares a través de la lucha parlamentaria y otras vías de ejercicio de la democracia, entonces en este plano pueden considerarse similarmente heredables para la actualidad las ideas de uno u otro? No cabe la menor duda de las dotes literarias, artísticas, filosóficas, etc., de Nietzsche, del mismo modo que nadie debe tampoco ignorar el valor de sus críticas a múltiples formas de enajenación como la religión, el Estado, la moral burguesa, etc.; pero esto no significa pasar por alto sus ideas misantrópicas, aristocráticas y antidemocráticas, especialmente dirigidas a oponerse a cualquier alternativa socialista.

Por eso declaraba: "Cuan ridículos me parecen los socialistas con su estúpido optimismo del 'hombre bueno', que espera

---

234 *Idem.*, "El ocaso de los ídolos", p. 28.

emboscado la abolición de todo el orden actual y el licenciamiento de todos los 'instintos naturales' ".[235]

Su temor del socialismo era por la posible aniquilación del individuo: "El socialismo moderno quiere crear la forma laica del jesuitismo; cada individuo convertido en instrumento incondicional. Pero el fin, el para qué todavía no se ha descubierto".[236]

En su crítica al paradigma de lo humano preconizado por la modernidad, Nietzsche no se percataba que se convertía en un bumerán contra su propuesta: "Un hombre como debe ser; esto me suena tan insípidamente como un árbol como debe ser"[237]. Sin embargo, esto es contradictorio, porque él aspiraba también a un superhombre como debe ser.

Nietzsche propugnaba la necesidad de crear valores nuevos a través del nihilismo. Afirma que la resolución de las carencias y falacias de los seudovalores de la modernidad se basaba en la instalación de nuevos valores sobre la base de la desnuda verdad del cinismo:

> Pues ¿por qué es ya necesaria la llegada del nihilismo? Porque los valores históricos tienen en el sus últimas consecuencias; porque el nihilismo es la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal; porque tenemos que atravesar el nihilismo para llegar a comprender cuál fue el verdadero "valor" de estos valores en el pasado... En todo caso, llegará un día en que tengamos necesidad de valores nuevos.[238]

Algo que debe considerarse muy valioso en la crítica de Nietzsche a la modernidad es su reconocimiento del carácter endeble de muchos de los valores por ella enarbolados como paradigmas de la nueva sociedad, entre éstos los de igualdad, fraternidad,

---

235 *Ibíd.,* p. 28.

236 *Ibíd.*, p. 29.

237 *Idem.*, "La voluntad...", p. 215.

238 *Ibíd.*, p. 22.

libertad, democracia, etc. Tal vez, en ese aspecto, podrían encontrar algunos puntos de confluencia con Marx, aunque los distancia un gran abismo en cuanto a la postura que asumieron ante ellos. "La democracia europea es hasta en sus partes más mínimas un desencadenamiento de fuerzas. Ante todo es un desencadenamiento de cobardía, de fatiga, de debilidad".[239]

En cambio Marx, por contraproducente que le resulte a los oídos de algunos pregoneros contemporáneos de la democracia, insistió en la urgencia de la lucha de los comunistas por la democracia, como se aprecia en el *Manifiesto del Partido Comunista*.

En general, Nietzsche concibe más la modernidad como una etapa de debilitamiento que de fortalecimiento de la humanidad, y en eso se diferencia sustancialmente no sólo de Marx sino de la mayor parte de los filósofos ilustrados, y también de los que les han sucedido hasta nuestros días. Éstas son las que considera "características de la modernidad: desarrollo excesivo de los modelos intermedios; achicamiento de los tipos; rompimiento con lo tradicional, con las escuelas; predominio de los instintos (filosóficamente preparados), mayor estimación de lo inconsciente tras la debilitación de la fuerza de voluntad, del querer fines y medios"[240]. De ahí que, como salida, Nietzsche propugne una recuperación de la fuerza de voluntad, de amor por el poder, especialmente de las élites dominantes para que no se dejen aplastar por el vulgo, a quien evidentemente desprecia.

La modernidad, para Nietzsche, por un lado había estimulado la inmoralidad, aunque anteriormente había admitido cierto crecimiento de la civilidad. En esto es tan contradictorio:

> Si algo nos reconcilia con nuestra época es la gran cantidad de inmoralidad que se permite, sin que por ello piense mal de sí misma. Por el contrario. ¿Qué es lo que constituye la superioridad

239 *Idem*., "El ocaso...", p. 30.

240 *Idem*., "La voluntad...", p. 69.

> de la cultura sobre la incultura, del Renacimiento contra la Edad Media; una sola cosa la gran cantidad de inmoralidad concedida?[241]

Para Nietzsche: "en todo lo que se refiere al hombre moderno hay algo de caída, pero justamente con la enfermedad vemos signos de una fuerza nueva, de nueva facultades espirituales"[242]. Esto significa que no era tan pesimista su perspectiva y alguna confianza tenía en el porvenir del hombre, aunque fuese como individuo, no como masa.

Éstas son algunas de las comprensibles contradicciones de Nietzsche. Del mismo modo que en relación al progreso social, negado innumerable número de veces por él, y en otras ocasiones admitido de algún modo, como cuando sostiene que "la vida en nuestra Europa ya no es tan insegura, tan contingente, tan absurda"[243]. Todo lo cual parece indicar que considera ha habido un mejoramiento en las condiciones de vida del hombre moderno.

También algunos de estos rasgos constituyen algún tipo de reconocimiento de progreso en la modernidad. A su juicio:

> Los mejores frenos y remedios de la modernidad 1) Los deberes del servicio militar con guerra efectivas, ante las cuales cesan las diversiones. 2) La limitación nacional (simplificadora, concentradora). 3) La alimentación mejorada, (carne). 4) La mayor limpieza y saneamiento de las viviendas. 5) El predominio de la fisiología sobre la teología, la moral, la economía y la política. 6) La severidad militar en el cumplimiento de las "obligaciones" (nada de alabanzas...).[244]

Nietzsche refleja también, en cierta forma, la enajenación del hombre frente al mundo burgués y ante las cosas, pero de un modo muy diferente a Marx. Para el primero:

---

241 *Idem., "*El ocaso...", p. 26.

242 *Idem*., "La voluntad...", p. 89.

243 *Ibíd*., p. 91.

244 *Ibíd*., p. 99.

> ... todos los valores por los que nosotros hemos tratado hasta ahora de hacer estimable el mundo para nosotros, y por los cuales precisamente le hemos despreciado cuando se mostraron inaplicables, todos estos valores son, desde el punto de vista psicológico, los resultados de ciertas perspectivas de utilidad, establecidas para mantener y aumentar los campos de la dominación humana, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas. Sigue siendo, pues, la ingenuidad hiperbólica del hombre lo que hace que se considere él mismo como el sentido y la medida de todas las cosas.[245]

Al mismo tiempo, se observa su distanciamiento del humanismo, como uno de los factores que inciden en su incomprensión del papel del hombre en su perfeccionamiento, es decir, a aquello que Marx conoció como humanización de la humanidad.

Lo mismo en cuanto a los puntos de partida que a los posibles puntos de llegada, las críticas de Marx y Nietzsche a la modernidad eran muy diferentes, no obstante tuvieran un objeto común y hasta algunos comprensibles puntos de coincidencia. Esto se puede apreciar en sus opiniones con relación a las conquistas preconizadas por la modernidad respecto a la igualdad social.

Marx criticó la falta de igualdad real que se revelaba en la sociedad capitalista; sin embargo, no sólo reconocía las pasos de avance que había dado la humanidad una vez que la modernidad impulsó la idea y la puesta en práctica de cierta forma de equidad posible ante la imposibilidad de la igualdad plena, sino que incluso propuso que, durante la primera etapa de construcción socialista, prevaleciese la forma de distribución burguesa del producto de la riqueza social.

Un criterio más adecuado debe tomar en consideración los "núcleos racionales" contenidos en un filósofo, cuyo rasgo fundamental ha sido precisamente el culto del irracionalismo y el desdén hacia la racionalidad. Sin embargo, Nietzsche fue lo suficientemente inteligente para no deslegitimar en última instancia el poder

245 *Ibíd.*, p. 32.

de la razón, y por tanto de la filosofía, que le ayudaba a desentrañar los enigmas y encontrar alguna luz en las recónditas oscuridades del mundo.

Bien es cierto que su insistencia en la creatividad humana y en el extraordinario papel del factor subjetivo en la construcción del mundo humanizado puede llevar a confusiones. Así, plantea que:

> ... el hombre, en cierto modo, proyecta fuera de sí su instinto de verdad, su fin para hacer de él el mundo del ser, el mundo metafísico, la cosa en sí, el mundo ya existente. Su necesidad de creador inventa de antemano el mundo en el que va a trabajar, le anticipa esta anticipación (esta fe en la verdad) es su sostén.[246]

Cualquier crítica a Nietzsche debe partir de enjuiciar severamente su perspectiva epistemológica nihilista, subjetivista y agnóstica, según la cual:

> Este mundo es aparente... El sufrimiento es lo que inspira estas conclusiones; en el fondo todo esto no es más que el deseo de un mundo semejante; igualmente el odio de un mundo que se hace sufrir se expresa por el hecho de que se imagine otro, un mundo más precioso; el rencor de los metafísicos respecto de la realidad se hace aquí creador.[247]

Su escepticismo en el plano epistemológico se traduce fácilmente a toda su filosofía, especialmente en lo referido a la cuestión ética y social, cuando sostiene: "Los sabios están en lo cierto cuando juzgan que los hombres de todas las épocas han creído saber lo que es bueno y lo que es malo. Pero es un prejuicio de los sabios creer que 'ahora' estamos 'mejor' informados sobre este punto que en cualquier otro tiempo"[248]. Esto impide que se pueda asumir entonces un juicio valo-

246 *Ibíd.*, p. 343.

247 *Ibíd.*, p. 357.

248 *Idem.*, "Aurora", p. 23.

rativo con una significación valida, y puede justificar tanto las peores acciones humanas como las mejores.

La crítica a las causas del deterioro de la modernidad en Nietzsche está determinada por su concepción subjetivista sobre ellas. "No tenemos absolutamente ninguna experiencia respecto de la causa; este concepto si queremos rastrearlo desde el punto de vista psicológico, procede de la convicción subjetiva de que nosotros somos causas, es decir que el brazo se mueve...". Y más adelante asegura: "No hay 'causa', en absoluto; en algunos casos en los que ésta nos parece dada, y en que la proyectamos al exterior de nosotros mismos para la inteligencia de lo que sucede, está demostrado que somos víctimas de una ilusión"[249]. Es evidente que una concepción indeterminista de este tipo hace difícil no sólo la crítica a la modernidad, sino a cualquier fenómeno natural o social, pues no se puede plantearse la búsqueda de los factores reales que determinan un estado de cosas.

En ese sentido, la modernidad tampoco estaría sometida al efecto de leyes sociales, sino que solamente habría que concebirla, en correspondencia con este criterio de Nietzsche, como un producto de lo arbitrio, de la voluntad de algunos individuos, o de la falta de gestión, etc. Pero, ¿habría que cuestionarse entonces si éstas no serían también causas?

Lo peor del asunto es que, cuando se renuncia a la búsqueda de las causas que rigen la concatenación de los fenómenos, se pueden asumir distintas actitudes, bien como en el caso del positivismo comtiano que, en lugar de indagar sobre el porqué de las cosas, le interesaba mucho más el problema del modo o manera en que se relacionan los fenómeno, o sea ¿cómo se produce dicha concatenación? O finalmente renunciar de plano a cualquier búsqueda a partir del criterio de que el mundo es un caos y no hay nada que hacer ante éste, o simplemente interpretarlo, que es lo que, en hermenéutica actitud, propone Nietzsche.

249 *Idem*., "La voluntad...", p. 339.

En el caso de Nietzsche presupone este caos, sin embargo, propugna asumir una actitud renovadora de lo existente a través de la voluntad de poder. Así achaca los males sociales a la indiferencia o la modorra de los sujetos sociales modernos, que no se plantean y asumen la gestación de un nuevo tipo de relaciones sociales. "La dicha no aumentará en el mundo variando sus instituciones, sino destruyendo el temperamento sombrío, débil, bilioso y sutil"[250]. Por tanto, esto indica que su crítica a la modernidad no es tanto un problema de cambiar las instituciones que ella erigió como sustento. Así se desvirtúa también el carácter objetivo de la lucha, pues solamente será una cuestión muy subjetiva por resolver, al modificar el temperamento de los individuos aisladamente.

Vattimo reconoce tal subjetivismo referido al plantear: "En las ideas nietzcheanas de nihilismo y voluntad de poder se anuncia la interpretación de la modernidad como consumación final de la creencia en el ser y en la realidad como datos 'objetivos' que el pensamiento se debería limitar a contemplar para conformarse a sus leyes"[251]. En ese sentido, tanto Vattimo –al menos en la época en que escribió este estudio– como Nietzsche expresan abiertamente sus profundas dudas ante tanta "exuberancia" de la "objetividad".

En esto radica una de las grandes diferencias con las tesis de Marx, para quien el carácter de la sociedad moderna no está determinado por simples características psicológicas de los individuos, sino por la acción muy objetiva de las relaciones sociales, entre ellas las de las clases sociales y sus luchas, y de las distintas instituciones propias de la modernidad, ante todo el Estado democrático.

También, se diferenciaron ambos en su actitud respecto al Estado. De acuerdo con Nietzsche:

> ¡La menor cantidad posible de Estado! Yo no necesito para nada el Estado y me hubiera dado a mis mismo una mejor educación sin la coacción tradicional del Estado; una educación más adecuada a mis

250 *Idem*., "Ojeada sobre el presente y el porvenir de los pueblos", p. 234.

251 G. Vattimo. *Creer..., op. cit*., pp. 23-24.

> fuerzas físicas, que me hubiera evitado tener que dilapidarlas en una lucha conmigo mismo.[252]

Algo que diferencia sustancialmente a Nietzsche de Marx es la insensibilidad o indiferencia del primero respecto a los males sociales: "No me conmueven los grandes discursos sobre la miseria humana"[253]. En cambio, Marx no sólo se conmovería ante la miseria de los sectores sociales más desposeídos, sino que trataría de buscar fórmulas para cambiar radicalmente su situación a través de la lucha revolucionaria.

También diferenció sustancialmente de Marx a Nietzsche su desconfianza en el papel de las revoluciones. Mientras este último fue un gran admirador de la Revolución francesa, según Nietzsche: "La Revolución francesa es hija y continuadora del cristianismo... tiene el instinto contra las castas, contra los aristócratas, contra los últimos privilegios"[254]. Su espíritu enemigo de toda actitud revolucionaria le hizo identificar no sólo al socialismo, sino también a las ideas de igualdad preconizadas por el nacimiento de la modernidad, como cristianas.

Para Nietzsche, la modernidad estaba preñada de peligros de autodestrucción por las profundas contradicciones que eran consustanciales a su condición de gestar grandes transformaciones sociales, bien a causa de las revoluciones o de las guerras. Ambas expresaban, de algún modo, la inconformidad del hombre contemporáneo con los resultados de la modernidad.

A su juicio: "la cultura europea está amenazada por una catástrofe que crece cada diez años"[255]. Por tanto, el heraclitáneo devenir concebido del mundo profetizaba, de cierto modo, algunos de los trascendentales acontecimientos del siglo xx, como las guerras mundiales y las revoluciones socialistas. Nietzsche no dejaba de

252 *Idem.*,"Ojeada sobre el presente...", p. 235.

253 *Ibíd.*, p. 235.

254 *Idem.*, "La voluntad...", p. 135.

255 *Ibíd.*, p. 21.

reconocer que las revoluciones y las guerras constituían de algún modo un fenómeno propulsor de transformaciones sociales, aunque no siempre de manera totalmente efectiva. Para Nietzsche:

> Las guerras son muchas veces grandes estimuladores de la fantasía, cuando todos los estímulos y fantasmas cristianos se han marchitado. La revolución social es quizá algo más grande que todo esto, y por esto se acerca. Pero sus resultados serán menores de lo que piensa la humanidad consigue mucho menos de lo que se propone, como demostró la Revolución francesa.
> La vida moderna estará, en lo posible, exenta de toda clase de peligros; pero con los peligros se habrá perdido mucha alegría, mucho valor y muchos estímulos. Nuestra gran farmacopea son las revoluciones y las guerras.[256]

Ambos fenómenos, es decir, las revoluciones y las guerras, las consideraba más que el producto de causas de carácter social: eran consustanciales a la natural y conflictiva condición humana.

Con su justificación de la necesidad del mal como un medio para conservar la especie humana, Nietzsche desestima toda posibilidad de un perfeccionamiento de la sociedad por medios eminentemente diferentes a las leyes que rigen la naturaleza. De tal modo, al bestializar toda actitud humana, impide la posibilidad de un comportamiento crítico racional de la modernidad. La razón siempre quedó muy mal parada en su pensamiento, aun cuando constantemente se sirviese de ella como instrumento para intentar demostrar paradójicamente el poder y valor de la razón.

> El hombre más dañino es quizá también el más útil desde el punto de vista de la conservación de la especie, pues mantiene dentro de él, o por su influencia sobre los demás, instintos sin los cuales la humanidad se hubiera afeminado o corrompido hace ya mucho tiempo. El odio, la mala intención, el instinto de rapiña y

256 *Idem*., "Ojeada sobre el presente...", p. 239.

> de dominio y todo lo que, por otra parte se denomina el mal; todo esto forma parte de la extraordinaria economía en la conservación de la especie, una economía costosa, prodiga y en último término, excesivamente insensata, pero que, "está probado", ha servido para conservar nuestra raza hasta el momento presente.[257]

La causa de todos los males radicaba, para Nietzsche, en el hombre mismo y no en una voluntad o designio divino. "¡Dios ha muerto! ¡Y somos nosotros quienes le hemos dado muerte!"[258]. "Y las iglesias son tumbas y monumentos de Dios".[259]

Por lo tanto, la transmutación de los valores propugnada por él implicaría una alta estimación del poderío de lo humano, en lugar de admitir la debilidad del hombre en su enajenación ante Dios.

Tal vez en este aspecto pudiera encontrarse alguna coincidencia con Marx, en buscar las raíces de los problemas sociales no en la sagrada familia sino en la familia terrenal, así como en buscar en la acción del factor económico uno de los móviles vitales de la acción humana. Por eso planteaba: "La lucha contra los grandes hombres está justificada por razones económicas. Los grandes hombres son peligrosos, son casos, excepciones, cataclismos bastante fuertes para poner en peligro lo que fue lentamente fundado y construido"[260]. Tal vez las respectivas repercusiones de las ideas de Nietzsche y Marx son elocuentes expresiones de su grandeza y de los peligros que han traído aparejados.

Ya se dijo que Nietzsche se contradice en tanto que admite cierto crecimiento de la civilidad con el advenimiento de la modernidad y a su vez afirma que ésta había estimulado la inmoralidad.

Y por esa razón propugna la necesidad de valores nuevos o renovados, como el nihilismo. Piensa que la solución de las faltas y aporías de los seudovalores de la modernidad está en la instalación

257 *Idem.*, "El gay saber...", p. 69.

258 *Ibíd.*, p. 170.

259 *Ibíd.*, p. 171.

260 *Idem.*, "El ocaso...", p. 117.

de otros totalmente distintos levantados sobre la desnuda verdad del cinismo.

Para él la modernidad había traído consigo la irrupciónn de las masas populares y éstas son, a su juicio, siempre irresponsables "... solo los individuos se sienten responsables. Las multitudes han sido creadas para hacer cosas para las cuales no tiene valor los individuos".[261]

Para Nietzsche el poder de los sectores populares o la masa es insignificante, y solamente pretende enaltecer al individuo. "Conclusión sobre la evolución de la humanidad: el perfeccionamiento consiste en la producción de individuos más poderosos, y la gran multitud sirve de instrumento a éstos (como el instrumento más inteligente y ágil)"[262]. En esto hay una diferencia radical con Marx, quien desde muy temprano tuvo profunda confianza en el papel de los sectores populares, especialmente si estaban instruidos y debidamente organizados.

Para Nietzsche el socialismo era una consecuencia de la modernidad, pero constituía un paso atrás en la civilización, a diferencia de Marx quien, por su parte, lo veía como un paso adelante progresivo hacia la antesala de la verdadera historia humana.

A juicio de Nietzsche: "... el socialismo, como aspiración a la tiranía de los más insignificantes y de los más tontos, es decir, de los superficiales, envidiosos y de los que aun en sus tres cuartas partes son espectadores, es de hecho la consecuencia de las ideas modernas y de su anarquismo latente"[263]. Es decir, para Nietzsche la modernidad había estimulado el desorden y la falta de respeto con las jerarquías naturalmente establecidas, por eso había engendrado las ideas socialistas. En cambio, para Marx la modernidad había establecido un nuevo orden, el burgués, que constituía una premisa indispensable para el perfeccionamiento humano, y la crítica a sus insuficiencias constituía el preámbulo necesario para

261 *Ibíd*., p. 11.

262 *Idem*., "La voluntad...", p. 401.

263 *Ibíd*., p. 97.

una sociedad más humana. Por eso, el punto de partida y llegada de las respectivas posturas de Marx y Nietzsche ante la modernidad resultaban muy divergentes.

El optimismo de Nietzsche se fundaba en el criterio de que la superación de la modernidad vendría sembrada del nacimiento de poderes extraordinarios de una nueva aristocracia. Por esa razón auguraba:

> El espectáculo del europeo moderno me inspira muchas esperanzas; se forma una audaz raza dominante, sobre una misma masa de rebaño extraordinariamente inteligente. Dentro de poco, los movimientos para la formación de esta masa no serán los únicos en primera línea.[264]

A su juicio, se vendrían abajo muchas de las conquistas de la modernidad, como la igualdad de derechos y la compasión ante el que sufre. Según él, "el hecho de que semejantes 'ideas' puedan aún ser modernas, da una mala idea de esta modernidad".[265]

Según Nietzsche, la modernidad había degenerado al hombre:

> En el mundo antiguo, en efecto, dominaba, en realidad otra moral, una moral más de señores que la moderna; y el hombre antiguo, bajo la coacción pedagógica de su moral, era un hombre más fuerte y más profundo que el hombre de hoy; hasta ahora fue únicamente el hombre bien logrado.[266]

Bien distinta había sido la postura de Marx que, aunque admiró profundamente la Antigüedad, en especial la grecolatina, a la cual le dedicó no sólo sus tesis doctoral sino innumerables análisis y valoraciones, apreció en mayor grado, sin embargo, las conquistas de los gigantes del pensamiento renacentista y moderno, así como

---

264 *Idem*., "El ocaso...", p. 144.

265 *Ibíd*., p. 145.

266 *Ibíd*., p. 146.

los valores en todas las expresiones de la cultura construidos por las modernidad de manera integral.

En ese sentido, Marx se diferencia no sólo de Nietzsche sino de otros críticos de la modernidad, que se han detenido de forma unilateral en enjuiciar fundamentalmente la moral o el derecho, e incluso algunos aspectos de carácter económico, pero de un modo desarticulado de los demás componentes que exige un análisis integral del asunto.

> La diferencia de Marx con estos contemporáneos intérpretes de la modernidad y los modernistas de su tiempo estriba en que no pierde la visión de conjunto, no perdiendo la perspectiva móvil que abarca los distintos procesos inherentes a la modernidad. En cambio los intérpretes contemporáneos se dejan impresionar por aspectos aislados, recortados artificialmente (...) La perspectiva de Marx no deja de tener en cuenta estos aspectos, pero integrados y articulados a la totalidad y multiplicidad de la vida social.[267]

La postura iconoclasta de Nietzsche se orientaba a una ruptura radical contra todos los valores preconizados por la modernidad. Su anunciada transmutación de valores ponía en peligro, con un cinismo impresionante, muchas de las conquistas de la humanidad no sólo durante la modernidad, sino durante toda su autoconstitución. De tal modo que su siguiente propuesta de interpretación de la libertad, no estaría dirigida exclusivamente a enjuiciar críticamente la modernidad:

> El camino de la libertad. Cercenarse el pasado (contra la patria, la fe de los antepasados, de los contemporáneos); el comercio de los "rechazados" de todo género (en la historia y en la sociedad); derribar lo más sagrado, afirmar lo más prohibido; el placer de

267 Raúl Prada Alcoreza. "El manifiesto en los confines del capitalismo tardío", *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto Comunista,* Editorial Muela del Diablo, La Paz: 1999, p. 59.

hacer daño, en grande estilo, en vez del respeto; cometer toda clase de crímenes; tentativa de nuevas valoraciones.[268]

Cada quien podrá extraer sus propias conclusiones de tales intenciones de nuevas valoraciones, al menos, teniendo en consideración que no siempre lo nuevo es superior.

No deben identificarse tales ideas de Nietzsche con algún tipo de propuesta revolucionaria, aun cuando de manera superficial pudiesen identificarse algunas de estas ideas con tales posiciones, o al menos anarquistas. Nietzsche era enemigo abierto de las revoluciones, porque las consideraba una especie de tara natural de la sociedad que debía ser estirpada. Para él, "la debilidad del hombre ha sido la causas de las revoluciones, del sentimentalismo".[269]

En tanto Marx concibe todas las revoluciones, incluyendo las de la modernidad, como un factor social económicamente progresivo y condicionado, para Nietzsche éstas se derivan de la naturaleza humana. Por tal motivo, Nietzsche no podía aceptar como un hecho progresivo la Revolución francesa, ni mucho menos la Comuna de París. A esta última la caracterizó como un pequeño síntoma de advertencia de los profundos dolores que sufriría la humanidad posteriormente, sino purgaba de manera oportuna a la clase obrera con sus luchas. En cambio, Marx apreció la Comuna como ensayo precoz germinal de la nueva sociedad a la que él aspiraba y por eso, aunque no fue su organizador, la apoyó incondicionalmente.

La modernidad ha tenido tantas insuficiencias en su despliegue que, lo mismo Nietzsche que Marx, han podido enjuiciarla y criticarla para superarla; en tal sentido, la crítica de ambos contiene siempre elementos de valor que deben ser tomados en consideración, pero a la vez presupone admitirle algunos valores a sus conquistas. Sin los pilares de la modernidad, ni Marx ni Nietzsche hubiesen podido desplegar sus respectivas propuestas superadoras o alternativas del orden o el desorden existente.

---

268 F. Nietzsche. "Filosofía general", *op. cit.*, p. 40.

269 *Ibíd.*, p. 149.

El Estado y la revolución. Vladimir Ilich Lenin[270]

Para los hombres y mujeres que en el mundo de hoy, especialmente en nuestra América, emprenden caminos revolucionarios de dignificación de estos pueblos, se constituye en una necesidad escrutar en diversas fuentes del pensamiento revolucionario y socialista del mundo, a fin de extraer algunas experiencias y análisis propios que sean válidos para las nuevas circunstancias.

Lenin consideraba que "es más agradable y provechoso vivir la 'experiencia de la revolución' que escribir sobre ella"[271], pero por suerte él pudo hacer ambas cosas. Por un lado lideró una experiencia histórica trascendental como la Revolución de octubre de 1917, en Rusia, que abrió el camino de las experiencias socialistas en el mundo contemporáneo, independientemente de su posterior fracaso; y por otro lado nos dejó una amplia y rica obra teórica –entre la cual se destaca *El Estado y la revolución*–, de significativa envergadura universal.

Cuando escribía este trabajo consideraba que "se gesta a todas luces, la revolución proletaria internacional"[272]. No caben dudas de que en aquellos momentos existía realmente una situación revolucionaria en Europa, como lo demostraron los acontecimientos tanto en Rusia, como en Alemania, Polonia y Hungría. Otra cuestión sería analizar las causas por las cuales sólo el primer vasto país desembocaría exitosamente en una revolución de orientación socialista, mientras que en los tres restantes no sería así.

En estos momentos, a principios del siglo xxi, no nos encontramos en una situación similar a aquella de la época de Lenin, pero sin dudas América Latina ha entrado en una fase revolucionaria, independientemente de con cuál calificativo debe ser denominada. Gobiernos de carácter popular y de distintas formas de izquierda

---

270 Este prólogo nos fue solicitado por la Editorial Ciencias Sociales de Cuba para una edición especial de algunos libros, dirigida a los países pertenecientes a la Alianza Bolivariana de las Américas (ALBA).

271 V. Lenin. "El Estado y la revolución", *Obras escogidas,* Ediciones Lenguas Extranjeras, Moscú: 1960, p. 401.

272 *Ibíd.*, p. 303.

–no importa si algunos son considerados de izquierda *light*, lo más importante es que son de izquierda– se han ido estableciendo en la región; por tal motivo, se hace necesario volver a profundizar en la teoría del Estado, independientemente de que se haga en nombre del marxismo o no, pues de lo que se trata no es de defender protagonismos teóricos, sino de lograr, lo mejor posible, esclarecimientos conceptuales.

Lenin subtituló a su obra *La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución;* hoy se sabe que no resulta sin tropiezos calificar a cualquier tema de las ciencias sociales, considerando que se trata de la teoría marxista, de este o aquel tema, pues es algo controvertido considerar que exista una sola y exclusiva interpretación del llamado marxismo. Por eso resulta más preciso referirse a la teoría de Marx y Engels, en caso de que se desee destacar el aporte de ambos a la misma o, cuando se trate de analizar los aportes de muchos otros que han contribuido a su enriquecimiento, incluyendo al propio Lenin, resultaría mucho más preciso decir la concepción dialéctico-materialista de la historia, para evitar otros entuertos o descalificaciones por parte de los que se autoconsideran poseedores exclusivos del marxómetro más preciso.

Este trabajo fue escrito con un fin político, abiertamente partidista y en una circunstancia particular, lo que no significa que por esta razón se viese afectada su objetividad[273], sino que precisamente por esa causa se convirtió en clásico. Si hubiera sido escrito para todas las épocas y todas las circunstancias, tal vez no hubiese servido para ninguna época ni ninguna circunstancia, como le sucedió a la ética de Feuerbach, según la acertada crítica de Marx.

---

273 "El invite de Lenin –hoy en día, en nuestra época de relativismo posmoderno, más actual que nunca– consiste en decir que la verdad UNIVERSAL y el partidismo, el gesto de tomar partido, no sólo no son mutuamente excluyentes, sino que se condicionan solo se puede articular desde una postura por completo PARTIDISTA la verdad es por definición unilateral". Slavoj Zizek. *Recordando a Lenin,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 2007, p. 19.

Pero como fue apropiado para su momento, es decir, fue auténtico[274], por eso conserva un extraordinario valor para el análisis de otros momentos, aun cuando no todas y cada una de las ideas formuladas en él mantengan plena y total vigencia.

El líder ruso tenía plena conciencia de que era necesario escribir este trabajo no por una cuestión simplemente teórica, o para satisfacer inquietudes intelectuales, sino por una razón eminentemente práctica en aquellas circunstancias, como lo es ahora también cuando se hace necesario volver a estudiar el tema, y tal vez algunas de sus ideas ya no se corresponden con la nueva época pero otras sí mantienen un extraordinario valor; de ahí que se haga necesario releerlo con las perspectivas que se abren para el socialismo en este siglo xxi y aprendiendo de los errores cometidos en algunos de los ensayos socialistas anteriores.[275]

Tal vez hoy no sea necesario expresar todos los fenómenos inherentes al Estado y la revolución en los mismos términos en que estrictamente lo hizo Lenin, y sería casi obligatorio abordar otros temas relacionados con ellos –como democracia social, que incluye al individuo, y no su anulación; el lugar de la sociedad civil y no su desaparición; el poder como hegemonía por consenso; el papel de otros actores sociales como los grupos étnicos–, pero no hay dudas de que vivimos, a pesar de las hostiles políticas neoliberales, en estos tiempos de globalización en los que el discurso neoliberal ha arremetido contra el Estado, y hasta pareciera sentir satisfacción

---

274 "Auténtico debe ser considerado todo aquel producto cultural, material o espiritual que se corresponda con las principales exigencias del hombre para mejorar su dominio sobre sus condiciones de existencia en cualquier época histórica y en cualquier parte, aun cuando ello presuponga la imitación de lo creado por otros hombres. De todas formas la naturaleza misma de la realidad y el curso multifacético e irreversible de la historia le impone su sello distintivo". P. Guadarrama y N. Pereliguin. *Op. cit.*, p. 301.

275 "El proceso de reivindicar una visión socialista involucra, sin duda, la necesidad de aprender de las experiencias del siglo xx, de los dos grandes fracasos del siglo xx". Michael Lebowitz. *Construyámoslo ahora. El socialismo para el siglo xxi,* Centro Internacional Miranda, Caracas: 2007, p. 60.

con su "extinción", pero con objetivos muy diferentes el beneficio empresarial de privatización.

Resulta realmente ilusorio pensar, como plantea Atilio Borón[276], que un instrumento como el Estado-nación, tan útil a los grandes empresarios capitalistas para salvaguardar sus ganancias, sea desmantelado tan fácilmente como auguran algunos apologistas de la globalización neoliberal y del discurso posmodernista[277], por una parte, y por otra algunos intelectuales de izquierda que se han dejado confundir con las falacias del discurso desvanecedor de la soberanía del Estado-nación, como el caso de Toni Negri y Michael Hartdt.[278]

Tal vez, paradójicamente, gracias a la reacción que han despertado las impopulares medidas neoliberales, éstos se han transformado en tiempos propicios para cambios favorecedores al proletariado, si por tal término no sólo entendemos a los sectores más humildes y explotados de la población, como los obreros y campesinos, sino también a un numeroso sector de empleados, artesanos, funcionarios, etc., que constantemente son proletarizados al verse desplazados de su anterior condición ambivalente de clase media.

En los momentos en que Lenin elaboró tan significativa obra, la humanidad sufría las consecuencias de la Primera Guerra Mundial, que se había avizorado desde la Conferencia de Berlín de 1885, cuando las potencias europeas trataban inútilmente de ponerse de acuerdo con respeto a sus dominios coloniales en el mundo. Por eso, apuntaba acertadamente que: "La guerra imperialista es precisamente una guerra por el reparto y redistribución de esta clase de botín…"[279]. Una situación similar se aprecia en los últimos años no sólo en las guerras desatadas por Estados Unidos de América en Afganistán, Iraq o Libia, con el pretexto de la lucha contra el terrorismo, sino también en sus pretensiones de provocar guerras y

276 Atilio Borón. *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri,* CLACSO, Buenos Aires: 2002, pp. 98-99.

277 P. Guadarrama. *Cultura y educación..., op. cit*.

278 Toni Negri y Michael Hardt. *Imperio,* Ediciones Desde Abajo, Bogotá: 2001, p. 161.

279 V. Lenin. *Op. cit*., p. 303.

secesiones entre algunos países latinoamericanos, reproduciendo la vieja máxima de la política del Imperio romano de divide y vencerás.

De manera que un análisis del carácter y las funciones del Estado no debe efectuarse de manera abstracta y aislada del contexto histórico internacional de cada una de sus expresiones, sino, por el contrario, en orgánica articulación con los intereses socioclasistas nacionales e internacionales que lo sustentan.

El líder ruso enfatiza en el hecho de que "el Estado es producto y manifestación del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase"[280]. Tal vez sea ésta una de las ideas básicas del núcleo duro de la concepción dialéctico materialista de la historia[281] que más vigencia tenga, pues la experiencia histórica internacional ha demostrado que, no obstante los múltiples subterfugios para intentar presentar en algunos países al Estado como una entidad que se encuentra situada por encima de los conflictos de clase, en verdad sucede todo lo contrario, pues tanto sus instituciones como aspiraciones siempre llevan el sello particular de aquellas clases y sectores sociales que han asumido el poder.

Sin embargo, sostener que la teoría marxista del Estado se limita solamente a presentar a esta institución simplemente como un instrumento de dominación de clase[282] constituye una subestimación de todos los estudios que se han desarrollado sobre los orígenes, funciones, carácter, estructura, componentes, instrumentos, etc., que se han desarrollado desde fines del siglo XIX hasta el presente desde esa perspectiva.

La tarea que se planteó Lenin, ante todo, fue desenmascarar aquellas falacias que intentaban presentar al Estado en la insostenible postura de cierta neutralidad axiológica e ideológica, o

280 *Ibíd.*, p. 306.

281 P. Guadarrama. *Humanismo..., op. cit.*, pp. 244-261.

282 "El estado no es para el marxismo más que el utensilio de que se valen las clases dominantes para mantener supeditadas a las otras". R. Cotarelo. "Teoría del Estado". E. Díaz y A. Ruiz Miguel. *Filosofía política. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Editorial Trota, 1996, T. II, p. 18.

de presunta indiferencia ante el despliegue del protagonismo de nuevos sectores sociales, lo cual no quiere decir que se limitaba a este asunto. Pero sí resultaba acertado, en aquella coyuntura política específica, enfatizar ese aspecto:

> Pero se pasa por alto o se oculta lo siguiente, si el Estado es un producto del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase, si es una fuerza que está por encima de la sociedad y que "se divorcia más y más de la sociedad", resulta evidente que la liberación de la clase oprimida es imposible, no sólo sin una revolución violenta, sino también sin la destrucción del aparato del Poder estatal que ha sido creado por la clase dominante y en el que toma cuerpo aquel "divorcio".[283]

Cuando él insistía en que debía ser una revolución violenta, no quiere decir que fuese necesariamente armada o sangrienta, sino radical, y esto lo hacia frente a Kautsky y otros que tergiversaban tempranamente a Marx con la falacia de la conciliación de clases.

Otra idea importante que mantiene su plena validez es aquella referida a que:

> … cada revolución al destruir el aparato estatal, nos muestra muy a las claras como la clase dominante se esfuerza por restaurar los destacamentos especiales de hombres armados a su servicio, como la clase oprimida se esfuerza por crear una nueva organización de este tipo [fuerzas armadas, etc.] que sea capaz de servir no a los explotadores, sino a los explotados.[284]

Cuando Lenin escribía esto se encontraba en el preámbulo de la Revolución de octubre en 1917, la cual evidenciaría la validez práctica inmediata de este planteamiento, pero en especial todo el pasado siglo xx, plagado de procesos revolucionarios, demostraría

283 V. Lenin. *Op. cit.*, pp. 307-308.

284 *Ibíd.*, p. 309.

que cuando no se toma en cuenta esa idea, como sucedió en el caso del golpe fascista de Pinochet contra el gobierno de la Unidad Popular en Chile, es muy posible desmantelar los procesos revolucionarios. Las revoluciones auténticas, aquellas que llegan hasta sus últimas consecuencias y que propiamente deben ser consideradas como tales, han sido capaces, por lo general, de crear sus destacamentos defensivos para salvaguardar sus conquistas.

Ahora bien, algunas de las experiencias revolucionarias del siglo xx, y en particular las que intentaban la construcción de una sociedad socialista, demostraron que no bastaba con la toma del poder político, sino que era necesario también asegurar algunas conquistas democráticas alcanzadas por la humanidad, y que la burguesía y algunos de sus más destacados ideólogos han presentado como un conquista exclusiva del capitalismo y la clase burguesa, cuando en verdad han sido más bien fruto de las luchas de los sectores populares por sus reivindicaciones sociales y políticas.

Desde muy temprano en la historia del socialismo, al transitar de ser una aspiración o una idea a constituirse en una realidad, se planteó la necesidad de que la nueva sociedad no renunciara a algunas de las principales conquistas de las luchas democráticas de los pueblos. En particular, la destacada comunista polaca Rosa Luxemburgo, quien había sostenido que no era posible el logro pleno del socialismo sin democracia, de la misma manera que tampoco era alcanzable la verdadera democracia sin socialismo, consideraba casi “un milagro” que en aquellos momentos tan difíciles para el naciente Estado proletario, acosado por las potencias imperialistas, pudiese sobrevivir si se aplicaban las más exigentes formulas democráticas.[285]

---

285 “Sería exigirles algo sobrehumano a Lenin y a sus camaradas pretender que en tales circunstancias apliquen la democracia más decantada, la dictadura del proletariado más ejemplar y una floreciente economía socialista (…) una revolución proletaria modelo en un país aislado, agotado por la guerra mundial, estrangulado por el imperialismo, traicionado por el proletariado mundial, sería un milagro”. R. Luxemburgo. “La Revolución rusa”, *Obras escogidas*, Ed. Pluma, Bogotá: 1976, pp. 216-217.

Para el líder ruso: "Solo el comunismo puede proporcionar una democracia verdaderamente completa, y cuanto más completa sea antes dejará de ser necesaria y se extinguirá por sí misma".[286]

Lenin explica con precisión como:

> ... la omnipotencia de la "riqueza" es más segura en las repúblicas democráticas porque no depende de la mala envoltura política del capitalismo. La república democrática es la mejor envoltura política de que puede revestirse el capitalismo; y por lo tanto el capital, al dominar esta envoltura, que es la mejor de todas, cimienta su poder en un modo tan seguro, tan firme, que no lo conmueve ningún cambio de personas, ni de instituciones, ni de partidos dentro de la república democrático burguesa.[287]

De este modo llama la atención como la burguesía se vale de las posibilidades que le permite la democracia para, aprovechando su privilegiada situación socioeconómica, tratar de imponer su voluntad como si fuese la de todos o en nombre de todos, o al menos de una gran mayoría.

La historia ha demostrado fehacientemente que la burguesía impulsa y exige transformaciones democráticas cuando la correlación de fuerzas está a su favor y le asegura que de algún modo alcance el poder por cualquiera de los partidos tradicionales que triunfen electoralmente, pues no hay nada más fácil para un conservador que asumir la camiseta de liberal y viceversa. Pero cuando se trata de que un partido o movimiento social, que realmente exprese la voluntad y aspiraciones de sectores populares, acceda al poder, entonces la burguesía no tiene escrúpulos para escamotear escrutinios o imponer golpes de Estado fascistoides que le restituyan su poder en peligro.

De ese modo, la democracia se convirtió en un comodín muy útil a la burguesía para intentar eternizar su dominio, pero cuando

286 V. Lenin. *Op. cit*., p. 375.

287 *Ibíd*., p. 312.

este valioso instrumento adquiere vigor y plenitud, al punto que los sectores populares pueden utilizarlos para elegir mandatarios y representantes verdaderos de los intereses de las mayorías, como se ha observado en los últimos procesos electorales latinoamericanos desde fines del pasado siglo xx hasta la fecha, entonces trata de ser desvirtuada para descalificarla y desconocer los resultados favorables alcanzados por el pueblo.

Lenin le dedica también esmerada atención a la diferencia que establece Engels entre el proceso de destrucción violento del Estado burgués por medio de la revolución proletaria, y el proceso de extinción que se debía producir cuando, con el triunfo socialista, esta institución cambiase su carácter y dejase de ser instrumento de dominación de una clase sobre el resto de las clases. "La sustitución del Estado burgués por el Estado proletario es imposible sin una revolución violenta. La supresión del Estado proletario, es decir, la supresión de todo Estado, solo es posible por medio de un proceso de 'extinción' "[288]. Proceso que, a tenor con lo considerado por Marx y Engels, presupondría también "el adormecimiento" y la "extinción" de la democracia.

Esta controvertida idea puede ser considerada una expresión de utopía abstracta, según Ernst Bloch, es decir, imposible de realizarse, si se deriva de ese modo de la concepción materialista de la historia en una forzada articulación con el carácter socioclasista, en este caso burgués, del Estado. Si el marxismo fue capaz de desarrollar valiosas ideas múltiples articuladas a la ideología del socialismo que, en su carácter de utopías concretas, es decir, a largo plazo realizables, como lo ha demostrado con éxitos y fracasos múltiples experiencias revolucionarias desde el octubre soviético hasta nuestros días, también generó en ocasiones, como ésta referida a la extinción del Estado y la democracia, una ilusión que, al menos hasta el presente y en lo que se avizora en el futuro inmediato, no parece cumplimentarse.

---

288 *Ibíd.*, p. 319.

No le faltan razones a Hernán Ortíz para asegurar que:

> En suma, los desaparecidos Estados socialistas nunca dieron los primeros pasos en el largo y arduo camino que algún día muy lejano va a conducir a lo que Engels llama "el adormecimiento del Estado". Los actuales Estados socialistas que subsisten a la hecatombe tampoco están muy interesados en el acabamiento del poder estatal, por las realidades históricas contemporáneas que son bastante difíciles y transitoriamente adversas a las causas revolucionarias.[289]

Si Marx y Engels en el siglo xix, cuando no triunfó propiamente ninguna revolución socialista –sin desconocer el mérito de la "toma del cielo por asalto" de la efímera Comuna de París–, y posteriormente Lenin a principios del xx, entre otros destacados continuadores de las ideas y labor práctico-revolucionaria de estos pensadores alemanes, consideraron que la democracia debía languidecer junto al Estado, en particular el burgués, no se percataron tal vez ni de las extraordinarias potencialidades que aún encerraba la democracia en general, y no exclusivamente la burguesa, ni de las necesarias transformaciones que se irían produciendo en cuanto al Estado, independientemente de que en verdad mantenga su condición de instrumento de dominación de clase.

Marx y Engels consideraron en el *Manifiesto del Partido Comunista* que: "Una vez que en el curso del desarrollo hayan desparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político"[290]. Lo que significa, como acertadamente infiere Adolfo Sánchez Vázquez, que:

> ... si el poder público pierde su carácter político, subsistirá el poder público, sin ese carácter. Por tanto, la desaparición de que

289 Hernán Ortíz. *Notas sobre el Estado y la Revolución de Lenin,* Editorial Ibáñez, Bogotá: 2002, pp. 115-116.

290 C. Marx y F. Engels. "Manifiesto del Partido Comunista", *op. cit.*, p. 46.

> se habla en este pasaje o la extinción de que se hablará en otros se referirán a un poder político propiamente dicho que no es todo el poder (público). Esta idea de la no extinción del poder estatal sin más, explicaría que Marx en sus últimos años y en uno de los pocos textos (*Crítica del Programa de Gotha*) en que se ocupa de la nueva sociedad no haya hablado de la "extinción del Estado" y se pregunte, en cambio (…) ¿qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista?[291]

A lo que se añade el hecho de que Engels, en sus últimos años, plantease incluso la posibilidad de que se crease un socialismo de Estado en el que, en lugar de extinguirse, se reforzaría la explotación del hombre por el hombre trascendiendo del plano económico al político, y que la experiencia histórica del "socialismo real" pone en serio cuestionamiento sus características[292] al hacerse común el error de una exagerada estatización, en detrimento del lugar de la sociedad civil, y una absolutización del papel de la sociedad política.

No es menos cierto que, con el desarrollo de algunos procesos revolucionarios de carácter o al menos de orientación socialista,

---

291 Adolfo Sánchez Vázquez. *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 2006, p. 43.

292 "Entre todas las conceptualizaciones utilizadas para denominar a la formación social de esos países (del socialismo realmente existente) utilizo la de socialismo de Estado por considerar que es la que más se ajusta a la caracterización del fenómeno. Se discute con razón sobre la posibilidad y conveniencia de llamar socialista a un tipo de régimen social tan alejado de la idea marxista original. Pero dado que constituye un resultado del tipo de construcción socialista (o si se quiere de transición al socialismo) iniciado a nivel mundial a partir de la revolución socialista rusa de 1917, me parece evidente que es una modalidad primitiva de socialismo o, más estrictamente, un protosocialismo burocrático. Debe recordarse que en *El manifiesto comunista*, el propio Marx reconoció la existencia de muy distintos tipos de socialismos como el feudal, el pequeño burgués, el burgués o el utópico". A. Dabat. "El derrumbe del socialismo de Estado y las perspectivas del socialismo marxista". A. Anguiniano. *El socialismo en el umbral del siglo xxi*, Universidad Autónoma Metropolitana, México: 1991, pp. 88-89.

se produjeron serias transformaciones socioclasistas en algunos países en que éstos se desarrollaron. No sólo fueron desplazados del poder político las tradicionales élites oligárquicas y burguesas, sino también, lo que resulta más decisivo aún, del poder económico. Pero esto no significó en modo alguno que comenzase un proceso de extinción del Estado. Se produjeron cambios significativos, incluso de carácter estructural o funcional, pero no que mostraran síntomas de adormecimiento inmediato. Por el contrario, las nuevas experiencias estatales de contenido profundamente democrático, como las que se han observado producto del voto popular en los últimos años en América Latina, se han visto precisadas a mantenerse en permanente vigilia alerta a cualquier manifestación que atente contra su estabilidad y seguridad.

Pero este hecho en modo alguno demerita la labor teórica, tanto en el plano científico-social como filosófico, lo mismo de Lenin que de Marx o Engels, o inclusive de muchos de sus continuadores, como el caso de Antonio Gramsci.

Quizá uno de las contribuciones más valiosas de Lenin al análisis de la correlación entre el Estado y la revolución es que sabe tomar un distanciamiento crítico respecto a algunas formulaciones de Engels sobre el asunto. Por esa razón, considera anticuada la aseveración de este último referida a los procesos revolucionarios ocurridos entre 1848 y 1851, según la cual Francia es el país en el que las luchas históricas se han llevado siempre a su término decisivo más que en ningún sitio[293]. Y este cuestionamiento leninista se efectúa sobre sólidas bases históricas al tomar en consideración la experiencia posterior de la Comuna de París de 1871.

Aprendiendo de Lenin, estamos obligados si es que aspiramos no sólo a contribuir al enriquecimiento teórico del asunto sino a ofrecer un instrumental práctico a los nuevos sujetos potencial y realmente revolucionarios, a someter a juicio crítico algunas de las ideas no sólo del líder ruso, sino de Marx y Engels, que hoy resultan

---

293 V. Lenin. *Op. cit.*, p. 327.

algo cuestionables, después de las experiencias del llamado "socialismo real".

Una de esas ideas es la siguiente:

> La teoría de la lucha de clases, aplicada por Marx a la cuestión del Estado y de la revolución socialista, conduce necesariamente al reconocimiento de la dominación política del proletariado, de su dictadura, es decir de un Poder no compartido con nadie y apoyado directamente en la fuerza armada de las masas.[294]

En primer lugar, es sabido que la simple utilización del término dictadura, por muy del proletariado que haya sido o fuese, ha despertado muchas sospechas de autoritarismo, totalitarismo, falta de democracia, etc. –que en varios casos no sólo han sido sospecha, sino expresiones de dictadura o tiranías, y lejos de contribuir a la unificación de las fuerzas revolucionarias, las cuales generalmente no han estado compuestas únicamente por obreros y campesinos sino también por sectores de clases medias e incluso, en determinadas circunstancias específicas, de algunos sectores burgueses, han resultado, y resultan hoy más que nunca, desalentadoras de la necesaria unidad revolucionaria– que, en el caso de América Latina, ya habían sido tomadas en cuenta por Julio Antonio Mella en Cuba, José Carlos Mariátegui en Perú, y Rodney Arismendi en el Uruguay, entre otros revolucionarios de esta región.

Independientemente del hecho de que puede tener diversas lecturas la frase referida a "un poder no compartido con nadie", tanto la experiencia histórica de la lucha contra el nazifascismo, como contra gobiernos dictatoriales y oligárquicos en América Latina, han indicado que es preferible compartir el poder para fortalecer los frentes de lucha y derrotar a estos regímenes, en lugar de correr el riesgo de que las fuerzas revolucionarias sean debilitadas por posturas sectarias y querer desplegar un protagonismo desmedido, en vez de contar con la potencialidad revolucionaria

294 *Ibíd*., p. 322.

de otros sectores sociales que, en determinadas circunstancias, son afectados también por aquellos.

Lenin se detiene a analizar las conclusiones que extrae Marx del proceso revolucionario que se produjo entre 1848 y 1951, según la cual no se debía perfeccionar la maquinaria del Estado sino destruirla. "Esta conclusión es lo principal, lo fundamental, en la teoría del marxismo acerca del Estado"[295]. Si bien, al analizar aquella experiencia, no profundiza en la cuestión sobre con qué se ha de sustituir la maquinaria destruida del Estado burgués y en especial de sus parásitos: la burocracia y el ejército. Sin embargo, reconoció que Marx, en esa época, planteaba el asunto de forma muy abstracta o que sólo "señalaba las tareas, pero no los medios para cumplirlas"[296]. Habría que esperar a que analizara las particularidades de la Comuna de París de 1871, para ir precisando algo mejor el asunto:

> Todavía es necesario reprimir a la burguesía y vencer su resistencia. Esto era especialmente necesario para la Comuna, y una de las causas de su derrota radica en no haberlo hecho con suficiente decisión. Pero aquí el órgano represor es ya la mayoría de la población y no una minoría, como había sido siempre, lo mismo bajo la esclavitud y la servidumbre que bajo la esclavitud asalariada. ¡Y desde el mismo momento en que es la mayoría del pueblo la que reprime por sí misma a sus opresores, no es ya necesaria una "fuerza especial" de represión! En este sentido, el Estado comienza a extinguirse. En vez de instituciones especiales de una minoría privilegiada (la burocracia privilegiada, los jefes del ejército permanente), esta función puede ser realizada directamente por la mayoría, y cuando más intervenga todo el pueblo en la ejecución de las funciones propias del Poder estatal, tanto menor es la necesidad de dicho Poder.[297]

295 *Ibíd.*, p. 324.

296 *Ibíd.*, p. 334.

297 *Ibíd.*, p. 336.

De estas ideas leninistas valorando a la Comuna de París, se pueden inferir algunas sugerencias que son plenamente válidas para los procesos revolucionarios actuales: 1) que es imprescindible reprimir suficientemente el poder de la burguesía. Lo cual no debe entenderse en modo alguno como represión o violencia física sobre las personas, sino en el plano económico y social, debilitando al máximo su poder y su control sobre el aparato productivo, comercial y financiero, de manera que no pueda utilizarlo para revertir las conquistas de las fuerzas populares; 2) la participación en dicho proceso de represión popular sobre las fortalezas políticas y económicas de la burguesía y de la oligarquía, en general, debe hacerse de la forma más amplia posible para que el pueblo se sienta el principal protagonista de los cambios revolucionarios que el mismo es capaz de emprender, y de las conquistas que es capaz de alcanzar. De lo contrario, si fuesen éstos realizados por un pequeño destacamento revolucionario, bien sea gubernamental, partidario o fuerza militar, algunos sectores populares pueden considerarlo el producto de algún tipo de grupo sectario y, con la misma actitud, pueden ser indiferentes ante la defensa de conquistas populares o pueden participar inconscientemente incluso en su reversión.

Otra cuestión sería si se trata o no de un proceso de extinción, en dependencia de lo que se entienda por esto. Pero es una cuestión mucho más teórica, mientras que aquellas dos sugerencias tienen un sentido eminentemente práctico y de mucha actualidad.

Lenin comprende muy bien que resulta imposible y utópico acabar con la burocracia de golpe y de una vez y por todas. Del mismo modo que diferenciaba las ideas de Marx del anarquismo[298] y del parlamentarismo burgués[299]. En el caso del primero, por soñar que podía eliminarse al Estado de golpe y porrazo, en tanto el segundo trataba de eternizar el poder de la burguesía escudándose en el ejercicio de la democracia representativa manejada a su antojo.

---

298 *Ibíd.*, p. 394.

299 *Ibíd.*, pp. 338-342.

Al mismo tiempo, se enfrentaba a la idílica concepción según la cual se debe "aplazar la revolución socialista hasta el momento en que los hombres sean distintos. No, nosotros queremos la revolución socialista con hombres como los de hoy".[300]

Esta misma idea estuvo muy presente durante el proceso independentista latinoamericano, lo mismo en Bolívar, Sucre, Hidalgo, Morelos, San Martín, O'Higgins y Martí, quienes no esperaron a que cambiara una presunta naturaleza humana, sino que emprendieron la lucha no con hombres como debían ser, sino como son o contra ellos.

Ese es el mismo criterio que ha imbuido a innumerables revolucionarios latinoamericanos del pasado siglo xx en las luchas antiimperialistas, antioligárquicas y por la dignidad de estos pueblos, como Sandino, Fidel y el Che, del mismo modo que está muy presente en los actuales líderes de los gobiernos populares que se han ido desarrollando en la actualidad en la región.

En esta crucial y programática obra –en el sentido que debía orientar a los revolucionarios rusos de aquel momento que se aprestaban a la toma del poder– de Lenin se detiene a analizar algunas de las ideas de Marx y Engels sobre las distintas fases de la sociedad comunista. Por supuesto que hoy serían muy debatibles algunas de esas ideas, especialmente si se tiene en consideración que Lenin no llegó a conocer algunas obras tempranas de ambos, y especialmente una tan crucial como *La ideología alemana,* en que aquellos plantean que el comunismo no es un estado de cosas a implantar sino un movimiento crítico de superación de dicho estado de cosas, y para ello parte de las premisas históricamente existentes.

Pero de lo que se trata ahora no es tanto de un exigente análisis filológico o hermenéutico de la obra leninista respecto a las de sus antecesores fundamentales, o de las críticas a que somete, en el capítulo VI y al final de su obra, a distintas interpretaciones del marxismo como las de Plejánov, Kautsky, Pannekoek, etc., sino de

---

300 *Ibíd*., p. 341.

intentar precisar cuáles son las ideas-fuerza de valor imperecedero que se desprenden de este trabajo del líder ruso, como de otros en particular.

Podríamos extraer múltiples ideas y, entre ellas, se podría destacar la siguiente: "solo con el socialismo comienza un movimiento rápido y auténtico de progreso en todos los aspectos de la vida social e individual, un movimiento verdaderamente de masas, en el que toma parte la mayoría de la población, primero, y la población entera después".[301]

Tal vez para los momentos actuales de transformaciones revolucionarias que viven los pueblos latinoamericanos, unos en franca identificación con el ideario socialista, otros con transformaciones de honda raigambre popular que los hacen aproximarse más o menos al mismo en lugar de alejarse, aun cuando prefieran evitar precipitadas identificaciones y calificativos que, lejos de beneficiar, puedan perjudicar sus respectivos programas de gobierno, lo importante es dejar bien esclarecido que el capitalismo no ofrece perspectivas de solución a los males de la sociedad contemporánea.

Si las nefastas consecuencias del "socialismo real" trajeron aparejado un cierto aletargamiento y hasta retroceso en la lucha de la humanidad por liberarse del "capitalismo real", no por eso se debe asumir la cómoda postura de culpar a Lenin, lo mismo que a Marx o Engels, así como a tantos otros pensadores que se inscriben en la tradición del pensamiento socialista, como Rosa Luxemburgo, Trotsky, Gramsci o Mariátegui, de los tropiezos de ensayos fracasados. Por el contrario, es necesario apreciar con optimismo revolucionario que los ensayos que se mantienen, se radicalizan y expanden le deben mucho, aunque tal vez no se percaten, frente a la obra intelectual de todos estos pensadores y revolucionarios, que tenían plena conciencia de que no hay nada más práctico que una buena teoría.

301 *Ibíd.*, p. 383.

Trotsky en el aniversario 90 del Manifiesto Comunista[302]

Hace sesenta años un revolucionario ruso de origen judío que, con lógicos aciertos y errores, consagró su vida a realizar las ideas del *Manifiesto del Partido Comunista*, consideró necesaria la revalorización de sus principales ideas cuando en 1938 este histórico documento cumplía noventa años de su primera edición.

León Trotsky, como se le conoce comúnmente –su verdadero nombre era Lev Davídovich Bronstein–, desde el exilio, expulsado de la Unión Soviética, el país que había emprendido la primera revolución socialista en el mundo –de la cual él había sido uno de sus principales líderes–, intentaba destacar aquellas tesis de dicho texto que consideraba aún válidas, y a la vez proponer correcciones y adiciones acordes con los cambios que se habían producido en el mundo, luego de transcurridas nueve décadas.

Hoy, después de varias décadas de aquella valoración, resulta sugerente y necesario enjuiciar el análisis de Trotsky en esa época, no por simple curiosidad filológica, sino porque posibilita retomar la cuestión de la validez del *Manifiesto* en sentido general, para la transformación de las circunstancias actuales del desarrollo capitalista, en las cuales las ideas sobre el socialismo no gozan de las mismas expectativas que años atrás.

Seguramente, dentro de algunas décadas, a investigadores del siglo xxi les interesará conocer cómo se valoraban las ideas del *Manifiesto* en estos tiempos finiseculares, en los que para muchos las ideas comunistas resultan poco atractivas tras la caída del Muro de Berlín.

Tenemos el deber de pronunciarnos al respecto y aprovechar estas efemérides significativas en la historia del pensamiento y la praxis socialista, para fundamentar por qué no es posible renunciar a seguir intentando tomar el cielo por asalto.

Una primera dificultad ética de carácter profesional debe resolverse. Los propios autores del texto, aunque a los veinticuatro años

302 P. Guadarrama. "Trotsky en el aniversario 90 del *Manifiesto Comunista*", *Marx Ahora,* (La Habana), No. 14 (2002), pp. 101-118.

de su primera edición reconocían que "algunos puntos deberían ser retocados"[303] y que "este programa ha envejecido en algunos de sus puntos"[304], planteaban que "sin embargo, el *Manifiesto* es un documento histórico que ya no tenemos derecho a modificar"[305]. La lógica consideración que sentían por las ideas fundamentales de aquella obra engendrada en sus fecundos años juveniles les aconsejaba conservar el texto original, y sólo escribir nuevos prefacios como medio de rectificación y renovación.

Tal actitud debe ser premisa de cualquier análisis posterior sobre este documento[306], pero no inválida en modo alguno las necesarias reflexiones críticas que, de acuerdo con las transformaciones del mundo contemporáneo, exige una obra como ésta, elaborada por esos dos autores, fervientes propugnadores del uso de la crítica.

Trotsky consideraba que "el pensamiento revolucionario no tiene nada en común con la idolatría. Los programas y las predicciones se verifican y corrigen a la luz de la experiencia, que es el criterio supremo de la razón humana. También el *Manifiesto* requiere

---

303 C. Marx y F. Engels. Prefacio a la edición alemana de 1872 del *Manifiesto Comunista, op. cit.*, p. 73.

304 *Ibíd.*, p. 74.

305 *Ibíd*.

306 "Cuando apenas habían transcurrido 25 años del *Manifiesto*, fueron capaces de mostrar las limitaciones de este texto para una coyuntura, para una época distinta. Claro está que nos decían que los principios generales allí expuestos se podían conservar en sus grandes líneas; pero al mismo tiempo afirmaban que había que revisar aquí y allá algunos detalles, que las cosas eran distintas, que había progresado la gran industria en los 25 años transcurridos, que la clase obrera de entonces había tenido progresos importantes, que se habían vivido experiencias prácticas, no solamente la Revolución de febrero sino sobre todo la comuna de parís, que en sus voces, como decían ellos, durante dos meses puso por primera vez en manos del proletariado el poder político, y los llevaba a decir que en esas circunstancias les hacían pensar que ese programa había envejecido en muchos puntos". Víctor Manuel Moncayo. "El Manifiesto Comunista hoy", *Marx Vive*, (Bogotá), Universidad Nacional de Colombia, (1999), p. 21.

correcciones y adiciones"[307]. Pero éstas, a su juicio, para efectuarse con éxito debían realizarse utilizando el método que había servido de base al *Manifiesto*.

Aunque en su texto Trotsky no especifica de forma explícita a qué método se refiere, es lógico presuponer que no se trataba de una dialéctica en abstracto que, cual vara mágica, resolviera todos los entuertos, sino de lo que, según el dirigente ruso –al destacar la primera de "las ideas del *Manifiesto* que conservan hoy todo su vigor"[308]–, constituía "la concepción materialista de la historia, descubierta por Marx poco antes y aplicada con una consumada maestría en el *Manifiesto*"[309], y que a su juicio "ha resistido perfectamente la verificación de los acontecimientos y los golpes de la crítica hostil".[310]

Por supuesto que tal aseveración de Trotsky no deja de ser controvertida, pues no sólo en su época sino hasta el presente, no resulta sencillo determinar con unánime aceptación cuáles son todos y cada uno de los componentes de la referida concepción materialista de las historia y cómo se comportan.

Otros juicios de Trotsky al respecto resultan hiperbolizadores, como el que sostiene que "todas las demás interpretaciones del proceso histórico han perdido cualquier significación científica"[311]. Tales formulaciones, descalificadoras en su totalidad de otras aportaciones teóricas al estudio del desarrollo histórico, no han resultado apropiadas al espíritu originario de los autores del *Manifiesto*, caracterizado por la franca postura de la superación dialéctica al reconocimiento del contenido objetivo de muchas de las producciones teóricas de la filosofía burguesa, que tanto Marx y Engels, como Lenin, aconsejaron.

---

307 L. Trotsky. *El programa de transición para la revolución socialista. A 90 años del Manifiesto Comunista,* Editorial Fontamara, Barcelona: 1977, p. 20.

308 *Ibíd.*, p. 15.

309 *Ibíd.*

310 *Ibíd.*

311 *Ibíd.*, p. 16.

No se puede obviar que el texto en cuestión se trataba de un manifiesto que, por las características usualmente establecidas para este tipo de documento, se considera una especie de llamamiento en el cual un dirigente político, religioso, etc., expone las ideas básicas de un programa, sus objetivos, aspiraciones, etc. Este tipo de convocatoria suele formularse de la manera más sencilla para su fácil comprensión por los amplios sectores populares a los cuales está dirigido, y no a una élite intelectual que demandaría, seguramente, mayor elaboración y fundamentación teórica.

"Si un manifiesto es siempre por definición esquemático y propositivo"[312], como plantea Francisco Fernández Buey en el prólogo a la reedición española de 1998 del clásico texto con motivo de sus 150 años, un análisis sobre este tipo de documento no tiene que atenerse al exigido requisito de la brevedad cuando se redacta, aunque sí también puede lograrse, es mucho mejor.

Los autores del *Manifiesto* sólo utilizaron veintitrés páginas en su edición alemana originaria para expresar las características básicas de la evolución histórica, en especial de la sociedad capitalista, y el programa de los comunistas para superar esa enajenante sociedad. Trotsky apenas utilizó once páginas impresas en la versión castellana de su análisis sobre este documento que, como homenaje a su noventa aniversario, publicó en 1938 con el título de *El programa de transición para la revolución socialista*.

Ni unos ni el otro se propusieron escribir un tratado sobre el asunto. Solamente esbozar las tesis fundamentales de un proyecto de transformación revolucionaria que se fundamentaba en serios y analíticos estudios sobre el desarrollo social planteados en otros textos, o simplemente esbozados, y que por tanto requerirían futura elaboración.

En su siglo y medio de existencia se han escrito innumerables estudios pormenorizados, en los más diversos idiomas, de una obra cuantitativamente tan pequeña. Algunas razones existirán para

312 Francisco Fernández Buey. "Para leer el *Manifiesto Comunista*", *El Manifiesto…, op. cit.,* p. 17.

que las peligrosas formulaciones de este breve texto hayan causado y sigan motivando tantos desvelos a los celadores del capitalismo en tan largo período. Por lo que habría que tomar también en consideración el volumen de los análisis de sus detractores, empeñados en hacerlo desaparecer de la literatura mundial.

Marx y Engels asumieron la responsabilidad de redactar el *Manifiesto* ante todo como una tarea política. En primer lugar, desde esa perspectiva debe ser justipreciado. Articulado a ese carácter de la obra, debe ser valorada la riqueza científica e intelectual que ella logra.

Cualquier estudio que se haga sobre el *Manifiesto* presupone siempre una postura política ante él, aunque aparentemente no sean estas las intenciones de algunos especialistas.

Tampoco Trotsky ocultó el firme sentido político que le concedió al análisis que emprendió sobre dicho documento. Por tal motivo, cada una de las doce conclusiones en forma de tesis que elaboró sobre las ideas vigentes del *Manifiesto* a sus 90 años, como las ocho adiciones y correcciones que le hizo, estaban ante todo motivadas por el marcado interés de contribuir a impulsar el proyecto revolucionario hacia el socialismo, concebido por él, en consonancia con Marx y Engels, como un proyecto histórico universal de carácter mundial. Sus consideraciones estaban, a su vez, dirigidas a criticar lo que estimaba como desviación del rumbo socialista de la Revolución de octubre de 1917 en Rusia.

En su segunda conclusión, apoyándose en la tesis de que "la historia de toda sociedad que haya existido hasta ahora es la historia de la lucha de clases", considera como revisionista toda actitud conciliadora o colaboracionista de clase, y entre ella destaca la de "los despreciables epígonos de la Internacional Comunista (los stalinistas)", a quienes acusa de haber seguido el mismo camino con la propuesta del llamado Frente Popular que, según su criterio, "dimana por completo de la negación de las leyes de la lucha de clases; cuando es precisamente la época del imperialismo, que lleva a

las contradicciones sociales a su máxima tensión, la que da al *Manifiesto Comunista* su victoria teórica suprema".[313]

En este punto, Trotsky parece pasar por alto completamente la IV parte del propio *Manifiesto*, en la cual se recomienda la actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición en general, y no solamente en relación a los existentes en la época de Marx y Engels, pues se formula en dicho documento que "los comunistas trabajan en todas partes por la unión y el acuerdo entre los partidos democráticos de todos los países".[314]

Tales necesarias alianzas, que deben establecerse en circunstancias específicas para alcanzar conquistas favorables al proletariado, fueron puestas en práctica por Lenin, a quien Trotsky, a pesar de sus discrepancias iniciales, finalmente tanto admiró. Para Trotsky, "la escuela de Lenin era una escuela de realismo revolucionario"[315]. La misma aceptación de Trotsky por parte de Lenin al lado del bolchevismo en los momentos inminentes del estallido de la Revolución socialista en Rusia, es una prueba de la validez de tal política.

Por tal razón, oponerse a la imprescindible alianza con las fuerzas democráticas que, junto a los comunistas, se enfrentaban al fascismo en los años treinta, no sólo era una expresión de romanticismo, sino de lo peligroso que podía resultar para el futuro de la primera revolución socialista de la historia una interpretación ultraizquierdista, como la de Trotsky, sobre el papel de la lucha de clases.

Acertada resulta en sentido general la tercera observación de Trotsky, según la cual aunque la anatomía del capitalismo fue expuesta de forma acabada en *El capital* (1867):

> ... en el *Manifiesto Comunista* están ya firmemente esbozadas las líneas principales del análisis futuro (…) concentración de la riqueza

---

313 L. Trotsky. *Op. cit.*, p. 16.

314 C. Marx y F. Engels. *Op.cit.*, p. 70.

315 L. Trotsky. *Historia de la Revolución rusa. La revolución de Octubre,* Cenit, Madrid: 1932, p. 232.

en manos de un número cada vez menor de propietarios, en un polo, y en el otro el crecimiento numérico del proletariado; la preparación de las condiciones materiales y políticas previas para el régimen socialista.[316]

El proceso de polarización de la riqueza indudablemente se ha incrementado, pero tal vez en los momentos en que Trotsky efectúa su análisis no era tan perceptible por su dimensión y dinámica como lo es en la actualidad, cuando se aprecia que éste es mucho mayor a nivel internacional entre países desarrollados y países explotados, que en el seno interno de los primeros, donde sin duda también se desarrolla.

Precisamente las excesivas ganancias que obtienen de ese injusto desorden económico internacional posibilitan que la inteligencia capitalista utilice algunas de ellas para sobornar "inconscientemente" a la clase obrera y a los sectores desclasados, y de tal modo construir válvulas de escape ante la posibilidad de explosiones sociales que puedan tomar carácter revolucionario.

Estos mecanismos de protección, engendrados por el capitalismo para su supervivencia, no eran tan apreciables en su real magnitud en los tiempos en que se escribió el *Manifiesto*[317] y luego, aunque en la época en que Trotsky efectúa su análisis ya se habían desplegado con más fuerza, no fueron sopesados adecuadamente por el revolucionario ruso.

---

316 L. Trotsky. *El programa..., op. cit.*, pp. 16-17.

317 "Cuando Marx escribe el *Manifiesto*, era el mercado el que se internacionalizaba. Hoy se internacionaliza la producción, la tecnología, el capital y las comunicaciones. Si aceptamos que todo aquel que es despojado por la vía del mercado es un proletariado, con la transnacionalización actual podemos decir que el proletariado se ha internacionalizado y ampliado en forma irreversible. La lucha por el poder sigue naciendo desde el marco del estado nación, pero solo en su extensión integradora e internacionalista podrá sobrevivir y consumarse como proyecto socialista". Fermín González. "El manifiesto comunista y el internacionalismo un mundo por ganar", *Marx Vive*, (Bogotá),(1999), p. 105.

De otro modo no se entendería tampoco su cuarta conclusión sobre la teoría de la pauperización, en la cual considera que la conformación de la aristocracia obrera constituye más una tendencia pasajera que un fenómeno estable.

Al defender la validez de la teoría de la pauperización creciente de la clase obrera y de otras clases intermedias expresada en el *Manifiesto*, Trotsky desestima los recursos que también sabe invertir siempre el capitalismo para intentar mantener su supervivencia, aun cuando éstos presupongan algunas cuotas de "sacrificio" con la disminución muy relativa de las ganancias de los grandes y medianos empresarios, además de innumerables medidas de manipulación ideológica, a fin de hacer creer a sectores del proletariado y a las clases medias que viven en el mejor de los mundos posibles.

La subestimación de estos mecanismos protectores del capitalismo condujo a Trotsky a hiperbolizar las posibilidades del triunfo de la revolución socialista a escala mundial. Este error, unido a la exageración del prestigio y el papel de la IV Internacional –según su criterio, único bastión por entonces del pensamiento marxista–, le llevó a sostener que, cuando se celebrase el centenario del *Manifiesto del Partido Comunista,* esta organización se habría convertido en la fuerza revolucionaria decisiva del planeta. Tal aseveración debe solamente ser útil para apreciar el grado de convicción del líder ruso excomulgado de la Unión Soviética en su interpretación del marxismo, así como del excesivo optimismo que caracteriza a muchos revolucionarios.

Para Trotsky, en su quinta consideración "la verdad demostró igualmente estar del lado de Marx", en cuanto al incremento de las crisis comerciales e industriales del capitalismo, su permanente reproducción desmintió a los revisionistas que consideraban que los trust permitirían controlar el mercado y eliminar las crisis.

Hoy se podría añadir que la verdad no sólo demostró acompañar a Marx y Engels, sino también a Lenin[318], a Trotsky, a Fidel[319] y a cuantos marxistas y no marxistas[320] –no obstante admitir, junto a Marx y Engels, que el advenimiento de la sociedad burguesa trajo aparejado el progreso[321], sin que esto signifique que ambos pensa-

318 "La supresión de las crisis por los carteles es una fábula de los economistas burgueses, los cuales ponen todo su empeño en embellecer el capitalismo. Al revés, el monopolio que se crea en varias ramas de la industria aumenta y agrava el caos propio de todo el sistema de la producción capitalista en su conjunto". V. Lenin. "El imperialismo, fase superior del capitalismo", *Obras escogidas,* Lenguas Extranjeras, Moscú: 1960, p. 743.

319 "La actual coyuntura capitalista forma parte de una evolución histórica más dilatada –en el rango por lo menos, de varias décadas– en la que han ocurrido complejos procesos que obstaculizan sus posibilidades de crecimiento a mediano y largo plazo, que han creado desequilibrios profundos y al parecer insolubles, y que han provocado el surgimiento de situaciones críticas en áreas decisivas de la actividad económica". Fidel Castro. *La crisis económica y social del mundo,* Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana: 1983, p. 16.

320 Entre ellos se destaca Noam Chomsky, para quien: "En cuanto al nuevo orden mundial, se parece demasiado al viejo, aunque con un nuevo disfraz. Se producen fenómenos importantes, especialmente la creciente internacionalización de la economía con todas sus consecuencias, incluyendo el agudizamiento de las diferencias de clase a escala global y la extensión de este sistema a los antiguos dominios soviéticos. Pero no hay cambios sustanciales, ni se necesitan 'nuevos paradigmas' para entender lo que está sucediendo. Las reglas básicas del orden mundial son como han sido siempre el imperio de la ley para el débil, el de la fuerza para el fuerte, los principios de 'racionalidad económica' para los débiles, el poder y la intervención del estado para los fuertes". Noam Chomsky. *El nuevo orden mundial (y el viejo),* Crítica, Barcelona: 1996, p. 344.

321 "Ante la noción del progreso moderno, una de las más problemáticas en la obra de Marx y Engels, así como del marxismo en general, en sus diversos trabajos –y abundarían agudas citas del *Manifiesto Comunista*– se discute la idea de progreso de las clases dominantes. En ese sentido, la interpretación general de la enseñanza marx-engelsiana subraya que la discusión no es con la idea misma de progreso, sino con el uso e instrumentalización que de ella se hace para los fines de una parte de la sociedad; esa parte que pretexta la 'seudogeneralidad' (que Benjamín denominaría historia de los vencedores). La idea moderna de progreso moderno, en ese sentido, es una seudogeneralidad". Sergio Zubiría. "Marx y Engels ante las tensiones del ocaso de la modernidad".

dores fuesen capturados por las redes del pensamiento ilustrado burgués en relación con el progreso[322]–, se han percatado y han demostrado que el capitalismo es inimaginable sin crisis, tanto de naturaleza comercial e industrial, como de carácter financiero en su etapa monopolista, por el desenfrenado nivel especulativo que ha tomado el capital financiero en su desarrollo contemporáneo.

Hoy en día la historia demuestra que, si idílicamente el capitalismo pudiera de forma hipotética eliminar las crisis al igual que las guerras, de nuevo las inventaría arbitrariamente, pues éstas les son incluso imprescindibles para su reproducción y ampliación. Si según una célebre frase del *Manifiesto* "todo lo sólido se desvanece en el aire", mayores razones hay para pensar que se desvanezca lo menos sólido como resultan las fastuosas estructuras financieras transnacionales, como las de Wall Street, y múltiples bancos desde el 2008 hasta la fecha.

La sexta tesis del *Manifiesto* que Trotsky enalteció es aquella que sostiene que "el poder ejecutivo del Estado moderno no es sino un comité para la gestión de los asuntos comunes de la burguesía en su conjunto"[323]. En ese sentido, consideró acertadamente que "la democracia modelada por la burguesía no es, como pensaban

---

En Jairo Estrada. *Marx Vive. Sujetos políticos y alternativos en el actual capitalismo*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003. p. 399.

322 "De manera frecuente Marx ha sido presentado como un pensador que se encuentra prisionero en la ideología del progreso del siglo XIX. Esta acusación, en términos generales, es inexacta. En el pensamiento de Marx existe una concepción dialéctica del progreso que tiene en cuenta el lado siniestro de la modernidad capitalista, lo que la distingue claramente de las visiones ingenuas (Condorcet) o apologéticas (Spencer) del gradual e irresistible mejoramiento de la vida social gracias a la civilización moderna. Sin embargo, es una dialéctica incompleta y no siempre escapa a una cierta teleología. En realidad, el pensamiento de Marx está atravesado por la tensión entre dos concepciones diferentes de la dialéctica del progreso". Michael Lowy. "De Karl Marx a Emiliano Zapata. La dialéctica marxista del progreso y del desafío actual de los movimientos eco-sociales". Renán Vega. *Marx y el siglo XXI hacia un marxismo ecológico y crítico del progreso*, Ediciones Pensamiento Crítico, Bogotá: 1998, p. 404.

323 L. Trotsky. *El programa..., op. cit.*, p. 17.

Berstein y Kautsky, un saco vacío que puede llenarse tranquilamente con cualquier especie de contenido de clase. La democracia burguesa solo puede estar al servicio de la burguesía"[324]. Pero la veracidad de esta idea no le otorgaba razón a Trostky para de nuevo arremeter contra las posibilidades de los gobiernos del Frente Popular, que se constituían en aquella década del treinta.

Resulta muy acertado pensar que jamás el poder de la burguesía posibilitará la implantación de fórmulas de democracia que puedan poner en peligro la supervivencia de su hegemonía de clase. Pero este hecho no impide que la clase obrera y demás sectores populares alcancen en su lucha conquistas económicas y sociales que, a la larga, benefician el proceso revolucionario si son defendidas y perfeccionadas consecuentemente.

La irreflexiva actitud de asumir la lucha por la democracia bajo la consigna de "todo o nada", desestima que, aunque con la sociedad burguesa la democracia alcanzó un significativo nivel de perfeccionamiento y de refinamiento como modo de dominación de clase para apuntalar la sociedad capitalista, en su naturaleza última la democracia ha sido desde la antigüedad una conquista de la humanidad, y lo seguirá siendo en la medida en que se supere dialécticamente su forma burguesa de expresión, es decir, creando una superior y asimilando también algunos de los logros de aquella, y no desechándola en su totalidad en franca actitud nihilista. Por tal motivo, las posturas ultraizquierdistas, no obstante sus buenas intenciones, pueden conducir a objetivos muy distantes de los que se proponen.

Sin embargo, el interés de Trotsky era revalidar en su octava conclusión la tesis del *Manifiesto,* según la cual "los comunistas declaran abiertamente que sus fines solo pueden alcanzarse mediante el derrocamiento por la fuerza de todas las condiciones sociales existentes"[325]. Y ese planteamiento la historia parece reconfirmarlo.

---

324 *Ibíd.*, p. 18.

325 *Ibíd*.

Oponiéndose al reformismo, Trotsky sostenía que "el proletariado no puede conquistar el poder en el marco legal establecido por la burguesía"[326]. Este planteamiento, al ser asumido como un principio inalterable del marxismo, justificaba su actitud maniquea frente a la democracia burguesa en general. Tal postura subestima la tesis de Marx y Engels, según la cual se admite la posibilidad de la lucha de la clase obrera utilizando mecanismos parlamentarios.

Cuando se declara en ese documento el carácter imprescindible de la fuerza, que usualmente se interpreta como la violencia revolucionaria, ésta no presupone exclusiva y absolutamente el desarrollo de la insurrección armada, tal y como había sido fundamentalmente la experiencia hasta entonces a partir de la Comuna de París y del asalto al Palacio de Invierno en la Revolución rusa de octubre de 1917, en la que Trotsky había desarrollado un significativo papel en la dirección del Comité Militar Revolucionario de la insurrección. También hay que tomar en consideración su activa participación en la gestación del Sóviet de Petrogrado, durante la fracasada revolución de 1905.

Tras la muerte de Trotsky, se produjeron en estos sesenta años nuevas experiencias en la lucha por el socialismo. En los países de Europa del Este, ocupados por el Ejército Rojo tras la Segunda Guerra Mundial, se produjeron transformaciones revolucionarias apuntaladas desde la Unión Soviética, utilizando mecanismos de lucha parlamentaria. La lucha electoral llevó al triunfo de la Unidad Popular en Chile, aunque después fracasara por no haberse preparado suficientemente para defenderse frente a la amenaza fascista.

Estos intentos fallidos de ningún modo descalifican de facto cualquier posibilidad de acceder hacia la construcción socialista aprovechando cualquier oportunidad que ofrezca la lucha política electoral.

Otra cuestión es la salvaguarda por las distintas vías de la fuerza y la imprescindible defensa armada, si es necesario, de las conquistas logradas en cualquier proceso revolucionario, independientemente de las vías por las cuales éstas se hayan alcanzado.

---

326 *Ibíd*.

El hecho de que hasta el presente ninguno de los países que, por vías electorales, en algún momento intentaron la construcción socialista lo haya logrado y se haya renunciado a ello por múltiples factores a tal empresa, no constituye prueba absoluta de validez de su imposibilidad futura.

Si los comunistas del siglo xx se hubieran atemorizado por la derrota de la Comuna de París, no se hubieran logrado las conquistas socialistas que, desde la Revolución de octubre de 1917 hasta la actualidad, se han alcanzado y que han obligado, incluso a gobiernos de derecha en los países capitalistas desarrollados, a tomar medidas favorables a la clase obrera para evitar explosiones revolucionarias.

En su novena conclusión, Trotsky consideraba que "el proletariado organizado como clase dominante" –que, a su juicio, era su dictadura–, constituía "la única democracia proletaria verdadera"[327]. Presuponía que "cuantos más sean los Estados que tomen el camino de la revolución socialista, tanto más libres y flexibles serán las formas asumidas por la dictadura, tanto más abierta y avanzada será la democracia obrera".[328]

Es evidente que su formulación estaba condicionada históricamente por la existencia, exclusiva entonces, de un país como la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) hasta la Segunda Guerra Mundial, que se empeñaba en construir el socialismo y que, de acuerdo con la interpretación trotskista de la imprescindible revolución mundial como revolución permanente, estaba condenada al fracaso sino triunfaba la revolución socialista en el resto del mundo, al menos en los principales países desarrollados.

Ateniéndose a lo formulado en el *Manifiesto* sobre el desarrollo internacional del capitalismo, Trotsky, en su décima consideración, sostenía que "este ha predeterminado el carácter internacional de la revolución proletaria"[329] y, por tanto, a su juicio "ha adquirido

327 *Ibíd.*, p. 19.

328 *Ibíd.*

329 *Ibíd.*

completa y decisivamente un carácter mundial"[330]. Acusaba a la burocracia soviética de tratar de liquidar del *Manifiesto* esta cuestión fundamental, y la consideraba como una degeneración bonapartista que justificaba la insostenible teoría del socialismo en un solo país.

Como puede apreciarse Trotsky, aparentemente en su interpretación del *Manifiesto,* parecía estar más cerca de las tesis originales de Marx y Engels de lo que pudiera parecerlo Stalin y la entonces dirigencia soviética. Pero los análisis históricos no deben dejarse seducir por una hermenéutica despojada del contenido objetivo que los testarudos hechos, como Lenin sugería, exigen tomar en consideración.

No se trata de analizar si el camino tomado por la Unión Soviética después de la muerte de Lenin, su fundador, en manos de Stalin, fue o no el acertado. Eso sería asunto de otro análisis. Solamente se pretende justipreciar si la interpretación de Trotsky del *Manifiesto* era acertada, y si tomaba en consideración las transformaciones que se habían producido en el capitalismo en la etapa imperialista, con el aceleramiento de su desarrollo desigual, que condujo a Lenin a concebir el proceso revolucionario socialista de un modo renovador y dirigirlo contra los fatalistas augurios de la Segunda Internacional. En esa empresa, Lenin logró la participación hasta del propio Trotsky.

Otro asunto de carácter propiamente especulativo es ponerse a pensar qué hubiera sido del socialismo del siglo xx si en lugar de Trotsky, el deportado de la Unión Soviética, hubiera sido Stalin, pero no vale la pena entrar en tales malabarismos.

Tampoco es cuestión de justificar los métodos estalinistas. Simplemente es valorar cuál era, en aquellas circunstancias, la mejor actitud ante el primer ensayo de socialismo en el mundo, coadyuvar a consolidarlo a pesar de no corresponderse presuntamente con la letra de un documento aunque se identificara con su espíritu, o descalificarlo por no atenerse al pie de la letra a las ideas de Marx

330 *Ibíd*.

y Engels a mediados del siglo xix, sin detenerse a pensar qué hubieran hecho ante una acontecimiento de tal magnitud como la Revolución soviética.

No es una simple formulación especulativa, solamente hay que aprender de la experiencia histórica. A Marx le sorprendió la Comuna de París y, aunque no estuvo de acuerdo con algunos de sus métodos, sin embargo la apoyó incondicionalmente.

Tras el estrepitoso derrumbe del campo socialista, algunos incluso desde posiciones de izquierda, pensaron que se confirmaba la teoría de Marx y Engels sobre la revolución, y hasta hubo quienes llegaron a sostener que la historia le dio la razón a Trotsky sobre la imposibilidad de la construcción del socialismo en un solo país.

Otros, con argumentos algo similares, han llegado a vaticinar que lamentablemente los días de la Revolución cubana estaban contados. No sólo han desconocido la especificidad del proceso histórico cubano, sino también la existencia de otros países en el mundo de orientación socialista. Es cierto que el mundo ha cambiado mucho después de publicado hace 150 años el *Manifiesto*, y todavía sigue plenamente vigente la tesis leninista sobre el juego de quién vence a quién. Mientras tanto, para los pueblos y sus dirigentes revolucionarios no parece ser la mejor opción retirarse de la difícil empresa de luchar por el socialismo por voluntad propia, sin ensayar antes, con los riegos imprescindibles, las distintas vías que la nueva época reclama.

Afortunadamente, la solidaridad internacional con el proceso revolucionario cubano se ha inclinado por apoyar los hechos. Ya habrá tiempo para la reconsideración de ideas que, en definitiva, no contradicen, sino que, por el contrario, confirman la concepción materialista de la historia.

Por lo regular, la literatura enemiga del marxismo y el socialismo se pronuncia por sus críticas al exagerado intervencionismo estatal en este régimen, desconociendo que una de las máximas aspiraciones del ideal comunista ha sido precisamente la presunta extinción del Estado. Al respecto, Trotsky retomó el tema en su décimo primera conclusión sobre la validez del *Manifiesto,* y coincidió con

el criterio de que, con el proceso de desaparición de las distinciones de clase y de concentración de toda la producción en manos de la nación entera, el poder público perdería su carácter político.

Por la vía de ese razonamiento llegó a pensar que, al extinguirse el Estado, la sociedad permanece liberada de esa camisa de fuerza y "esto no es otra cosa que el socialismo. Como teorema inverso, el crecimiento monstruoso de la coacción estatal en la URSS es un elocuente testimonio de que la sociedad se está alejando del socialismo".[331]

Resulta paradójica esta aseveración si se toma en consideración que es lógico que un país en condiciones adversas de aislamiento y hostilidad por parte del resto de los países capitalistas, se vea precisado a reforzar su aparato estatal en lugar de debilitarlo. Una vez más se confirma el criterio de que cualquier intento por poner en práctica ideas que, por lo menos para una época, resulten utópicas, puede ser contraproducente y dar lugar al fenómeno menos deseado.

En franca postura crítica frente al anarcosindicalismo y a las intenciones de un "sindicalismo puro", Trotsky, en su séptima tesis, reafirmaba que "toda lucha de clases es una lucha política"[332], y para ello se apoya en las experiencias del movimiento sindical hasta aquella época en España y Estados Unidos. Sesenta años después, se podrían añadir múltiples experiencias de otros países, incluyendo a estos dos que reconfirman el indisoluble nexo entre ambas luchas.

La decimosegunda idea que Trotsky consideró prudente reivindicar del *Manifiesto* fue aquella de que "los obreros no tiene patria". En correspondencia con su visión internacionalista del socialismo, responsabilizó a la Segunda Internacional por la violación de este principio que motivó la devastación de Europa durante la Primera Guerra Mundial. Ante la inminencia de la entonces próxima Segunda Guerra Mundial, extendía la condición de traidora, en este caso a la

331 *Ibíd*.

332 *Ibíd*., p. 18.

Tercera Internacional por no ser consecuente con la postura que debía mantenerse frente a lo que denominaba la patria capitalista.

En nuestros días resulta mucho más fácil evaluar el conflictivo asunto, especialmente cuando se conoce el significado extraordinariamente positivo que tuvo el fomento del patriotismo socialista en el Ejército Rojo frente al invasor nazi, que no entró en contradicción con innumerables muestras de solidaridad e internacionalismo del pueblo soviético en sus siete décadas de existencia. Del mismo modo que el patriotismo ha sido vital para la conservación de los proyectos socialistas en Vietnam y Cuba frente al internacionalismo capitalista de los gobernantes norteamericanos, que les sirve para intervenir en cualquier parte del mundo.

En ninguno de los casos de estos dos pequeños pueblos agredidos por los Estados Unidos, el patriotismo cultivado y conscientemente estimulado por sus respectivas direcciones revolucionarias afectó las innumerables pruebas de internacionalismo socialista que han dado al mundo.

Las alianzas de los países capitalistas, desarrolladas para intervenir militarmente en cualquier país que considere que no corresponde con sus intereses económicos, especialmente el energético, se pudieron apreciar desde la intervención de las potencias en un cerco militar agresivo a la naciente Unión Soviética, cuando el primer ministro británico declaraba que había que ahogar al bebé bolchevique en la cuna. Las alianzas de los gobiernos fascistas de Alemania e Italia para apoyar a Franco y derrotar la República española, así como las más recientes intervenciones militares de los países de la OTAN –en ocasiones con manipulados acuerdos del Consejo de Seguridad de la ONU–, en Afganistán, Iraq y Libia, así como las recientes amenazas a Irán y Siria, son suficientes expresiones del "internacionalismo imperialista" frente a cualquier otro país que los halcones yanquis deseen incluir en el listado del eje del mal, como Cuba, Corea del Norte, Venezuela, etc.

Esto hace pensar que las razones por las cuales Trotsky destacó las doce ideas como imperecederas del *Manifiesto* en sus noventa años, no pueden ser todas asumidas sin previo análisis

pormenorizado. Del mismo modo sucede con las ocho correcciones y adiciones que formuló en 1938.

La primera de ellas se basaba en la tesis según la cual ningún sistema social desaparece antes de agotar sus potencialidades creativas, a partir de la crítica que los autores del *Manifiesto* le hacen al capitalismo por retardar el desarrollo de las fuerzas productivas y producir un atraso de carácter relativo, aun cuando siguiera expandiéndose hasta la Primera Guerra Mundial.

Trotsky consideraba que:

> ... los autores del *Manifiesto* pensaban que el capitalismo podría tirarse a la basura mucho antes de que se transformara de régimen relativamente reaccionario en régimen absolutamente reaccionario. Esta transformación solo ha terminado de configurarse ante los ojos de la generación actual y ha hecho de nuestra época de guerras, revoluciones y fascismo.[333]

La impaciencia revolucionaria, propia del pensamiento de Trotsky respecto al advenimiento de la época de la revolución mundial, le condujo a formular la hipótesis según la cual "de haberse podido, en la segunda mitad del siglo xix, organizar la economía sobre principios socialistas, sus ritmos de crecimiento hubieran sido inconmensurablemente más rápidos"[334]. No obstante las marcadas pretensiones revolucionarias del pensador ruso, los balances históricos no pueden efectuarse sobre la base de suposiciones sino, lamentablemente, de los hechos. Al menos el método positivista en esto tiene algunos núcleos epistémicos de valor.

Tampoco Trotsky escapó a "una sobreestimación de la madurez revolucionaria del proletariado", que le achacaba a Marx y Engels, junto al error de la subestimación de las potencialidades futuras que latían en el capitalismo, según su segunda corrección. Tampoco

---

333 *Ibíd*., p. 21.

334 *Ibíd*., p. 20.

fue éste un error exclusivo de ellos tres, sino de la mayor parte de los representantes del pensamiento marxista en toda su historia.

En ocasiones, aquellos que han formulado criterios demasiado optimistas sobre las posibilidades recuperativas y de perfeccionamiento del capitalismo han sido catalogados, por algunos de sus colegas, como revisionistas cuando menos y, en el peor de los casos, como agentes del imperialismo, con las lógicas consecuencias del caso.

El resultado final ha sido que no siempre el movimiento revolucionario se ha preparado suficientemente para una larga lucha contra una sociedad tan seductora de conciencias frágiles, al pensar de manera infundada que el triunfo definitivo del socialismo y el comunismo es cuestión de corto plazo.

La tercera insuficiencia que Trotsky señala es que:

> ... para el *Manifiesto*, el capitalismo era el reino de la libre competencia. Aun refiriéndose a la concentración creciente del capital, el *Manifiesto* no extrae la conclusión necesaria respecto al monopolio, que se ha convertido en la forma capitalista dominante en nuestra época y en la condición previa más importante para la economía socialista.[335]

Trotsky reconoce que posteriormente Marx, en *El capital,* estableció la tendencia hacia la transformación de la libre competencia en monopolio, y que Lenin efectuó la caracterización científica del capitalismo monopolista en su obra sobre el imperialismo. Tal observación crítica de Trotsky es apropiada y se explica no simplemente por el incipiente conocimiento que los jóvenes redactores del histórico documento tenían del capitalismo, sino porque tales tendencias del capitalismo hacia la conformación de monopolios hasta la primera mitad del siglo pasado, que es el punto de referencia de Marx y Engels, no se habían desplegado en sus mayores potencialidades.

335 *Ibíd.*, p. 21.

"Basándose en el ejemplo de la 'revolución industrial' en Inglaterra los autores del *Manifiesto* [según Trotsky en el cuarto error señalado al documento] describieron demasiado unilateralmente el proceso de liquidación de las clases intermedias, como proletarización a gran escala de los artesanos, los pequeños comerciantes y los campesinos"[336]. A su juicio, "en realidad, las fuerzas elementales de la competencia están lejos de haber completado esta tarea a la vez progresiva y bárbara"[337], además del hecho de que "concurrentemente, el desarrollo del capitalismo ha acelerado en grado máximo el desarrollo de legiones de técnicos, administradores, empleados, en suma la llamada 'nueva clase media' ".[338]

Un balance de la cuestión en la actualidad otorga razón al líder ruso en cuanto a la permanente reproducción de tales clases intermedias y, en especial, de la pequeña burguesía, también apuntada por Lenin. Sin embargo, aun cuando es cierto que la formulación de la idea del proceso de polarización social en el capitalismo se presenta de un modo unilateral en el *Manifiesto*, por otra parte no se puede ignorar que tal tendencia se ha verificado efectivamente en el capitalismo contemporáneo, y que la proletarización de las clases medias constituye un hecho evidente –mucho más, por supuesto, en los países subdesarrollados–, aun cuando en términos cuantitativos se produzca un crecimiento de dichas clases.

Apoyándose en la propia rectificación que hicieron Marx y Engels en el prefacio a la edición de 1872 del *Manifiesto* a las diez medidas que recomiendan para que el proletariado logre su dominación política, y que veinticinco años después consideraron en parte anticuadas, especialmente aquella extraída de la experiencia de la Comuna de que éste no puede simplemente apoderarse de la máquina estatal existente y manejarla para sus propios fines, Trotsky, en su quinta consideración, aprovecha tal autocrítica para atacar al reformismo socialdemócrata del llamado "programa mínimo".

---

336 *Ibíd.*, p. 22.

337 *Ibíd.*

338 *Ibíd.*

En la actualidad, después de apreciar el desarrollo que ha tenido la socialdemocracia, especialmente cuando ha asumido el gobierno y ha funcionado como eficiente taller de reparaciones del capitalismo, se puede verificar que aquella crítica de Trotsky a la tergiversación socialdemócrata de la rectificación de los autores del *Manifiesto* a las referidas medidas, no implicaba en modo alguno que se echaran por la borda y se renunciaran absolutamente a ellas, como las interpretaciones reformistas de tal rectificación propugnaban.

Según Trotsky, "hoy no puede haber un programa revolucionario sin soviets y sin control obrero. Por lo demás, las diez reivindicaciones del *Manifiesto*, que parecían 'arcaicas' en una época de pacífica actividad parlamentaria, han recobrado actualmente su verdadera significación"[339]. Indudablemente, cuando el líder ruso elabora estas ideas estaba condicionado por la experiencia, positiva hasta entonces, de su país en la conformación de tales consejos (sóviets) para el logro de las transformaciones socialistas. Hoy esto no es posible sostenerlo, pero sí resulta absolutamente cierto que no puede haber programa revolucionario sin control obrero, independientemente de las formas que adopte en los distintos países.

A la hora de hacer el balance de los éxitos y errores de las transformaciones socialistas que se emprendieron en este siglo que se despide, habrá que tomar en consideración la actitud que se asumió ante tales medidas propuestas en este básico documento del proyecto comunista, cuya máxima aspiración, en definitiva, era el completamiento efectivo de la modernidad.

La sexta apreciación equivocada que Trotsky observó en el *Manifiesto* se refiere al pronóstico, no confirmado, de que la esperada revolución burguesa en Alemania sería el preludio inmediato de la revolución proletaria.

> El error de esta predicción no era solo de fecha. Al cabo de pocos meses, la revolución de 1848 reveló que precisamente en

339 *Ibíd.*, p. 23.

> condiciones más avanzadas ninguna clase burguesa es capaz de llevar la revolución hasta su consumación la burguesía alta y media está demasiado vinculada a los terratenientes, y agarrotada por el miedo a las masas; y la pequeña burguesía está demasiado dividida, y su dirección depende demasiado de la alta burguesía.[340]

Por tal motivo, Trotsky llegó a la conclusión de que una revolución burguesa considerada en sí misma ya no podía consumarse ni en Europa ni en ninguna otra parte del mundo.

De tal modo, infirió que:

> ... una eliminación completa de los escombros feudales de la sociedad solo puede concebirse bajo la condición de que el proletariado, liberado de la influencia de los partidos burgueses, pueda ocupar el puesto a la cabeza del campesinado y establecer su dictadura revolucionaria. Con ello, la revolución burguesa se entrelaza con la primera etapa de la revolución socialista para disolverse en esta subsiguientemente. La revolución nacional se convierte de este modo en un eslabón de la revolución mundial. La transformación de la base económica y de todas las relaciones adquiere un carácter permanente (ininterrumpido).[341]

Tal concepción le hacía recomendar "para los partidos revolucionarios de los países atrasados de Asia, Latinoamérica y África, la clara comprensión de la conexión orgánica entre la revolución democrática y la dictadura del proletariado –y por lo tanto, con la revolución socialista internacional– es una cuestión de vida o muerte".[342]

No se debe pasar por alto que, en los momentos en que Trotsky elabora estas ideas, reside en México y está muy al tanto del desarrollo histórico de los países latinoamericanos, como lo testifican

340 *Ibíd*.

341 *Ibíd*., p. 34.

342 *Ibíd*., p. 34.

los libros de estos países celosamente conservados en su biblioteca personal de Coyoacán, así como algunos trabajos que dedica especialmente al tema de las perspectivas revolucionarias en la región.

En la actualidad, resulta muy sencillo descalificar la interpretación trotskista de la revolución permanente como no confirmada por la historia en términos absolutos. Pero si se hurga en los granos racionales de esa concepción, al menos se debe coincidir en que su señalamiento crítico al *Manifiesto,* en el sentido de que "ninguna clase burguesa es capaz de llevar la revolución hasta su consumación", no resultaba infundada, y que son las revoluciones de carácter socialista, como la rusa, la china, la cubana, etc., las que han tenido que asumir plenamente la superación de las trabas precapitalistas en sus respectivos países, precisamente porque éstas se han producido en tales países atrasados en su desarrollo capitalista.

Si el curso de la historia real hubiera sido otro y efectivamente, como vaticinaba el *Manifiesto*, la revolución burguesa alemana hubiera sido el preludio de una revolución proletaria, eso tampoco invalidaría la tesis trotskista de que la barrida de los escombros feudales en los países del llamado Tercer Mundo seguiría siendo una tarea de revoluciones de carácter socialista y no de revoluciones burguesas.

A la burguesía de los países capitalistas subdesarrollados no le interesa demasiado el completamiento de las conquistas de la modernidad, porque ella se beneficia de las relaciones de servidumbre y hasta de esclavitud, además de la intolerancia, autoritarismo, ignorancia, clericalismo, violación de los derechos humanos, etc. Y, por supuesto, a la burguesía de los países del Primer Mundo mucho menos, aunque declaren todo lo contrario, pero construyendo un muro de contención para que la barbarie, que ellos mismos han cultivado, no les contamine su civilización.

Pero a un marxista como Trotsky –independientemente del debate entre quienes lo han descalificado de tal condición por considerarse poseedores exclusivos del marxómetro oficial– sí le interesaba esta cuestión de la consumación de las conquistas que

la sociedad burguesa alcanzó en su lucha contra el feudalismo para los países atrasados. Por esa razón, consideraba que:

> ... aunque describe como el capitalismo arrastra en su vorágine a los países atrasados y bárbaros, el *Manifiesto* no contiene ninguna referencia a la lucha de los países coloniales y semicoloniales por su independencia (...) La cuestión de la estrategia revolucionaria en los países coloniales y semicoloniales no se aborda por tanto para nada en el *Manifiesto*.[343]

A continuación, destaca que "el mérito del desarrollo de la estrategia revolucionaria para las nacionalidades oprimidas corresponde principalmente a Lenin".[344]

Trotsky parece entender que tal ausencia del tratamiento de la cuestión en el *Manifiesto* se debe a la concepción de sus autores de que el problema colonial quedaría automáticamente resuelto una vez que se iniciase la revolución en los principales países civilizados. Sin embargo, apoyado más en el espíritu que en la letra del *Manifiesto,* no podía pasar por alto un asunto tan crucial del cual dependía básicamente el destino del socialismo en el siglo xx, por cuanto éste no se había iniciado por los países más avanzados en el desarrollo capitalista, como se había previsto en aquel documento.

Esa actitud creativa y no recriminatoria de Trotsky respecto a las posibles insuficiencias del *Manifiesto*, así como su alta valoración por sus aportes, es lo que le sirvió para abordar otros temas, como el de la lucha contra la discriminación racial, étnica y de género en los nuevos tiempos.

Apoyándose en la idea de ese texto según la cual "los comunistas sostienen en todas partes todo movimiento revolucionario contra el orden de cosas social y político existente", reivindicaba el movimiento de las razas de color contra sus opresores imperialistas y reclamaba el apoyo completo, incondicional e ilimitado del

---

343 *Ibíd*.

344 *Ibíd*.

proletariado de raza blanca contra el racismo. No debe pasarse por alto que Trotsky era de origen judío y que en sus frecuentes exilios, tanto antes como después de la Revolución rusa, había sufrido en carne propia la discriminación racial.

Hoy se le podrían añadir un conjunto de problemas del mundo contemporáneo que tampoco están enunciados, ni necesariamente perfilados, en este documento, como la igualdad de género, los conflictos generacionales, las manipulaciones de la cultura y las conciencias, la amenaza ecológica, etc.; innumerables problemas nuevos ante los cuales aquel texto no tenía por qué pronunciarse. Esa es tarea de los que, coincidiendo con los objetivos de los autores, tienen el deber de encontrar soluciones a los nuevos problemas, o a los viejos que fueron desatendidos.

Y por último, Trotsky señala con acierto en su octava observación que la parte más envejecida del *Manifiesto* es lógicamente la referida a la crítica de la literatura socialista de la primera mitad del siglo XIX, y a la actitud de los comunistas frente a los partidos de oposición en aquella época, que paulatinamente fueron desapareciendo.

Sin embargo, Trotsky considera que esta parte final del *Manifiesto*, aparentemente menos válida, está más cerca de su generación que de la generación revolucionaria anterior. En la época del florecimiento de la Segunda Internacional, cuando las ideas marxistas tomaron mayor arraigo, las ideas de los utopistas y reformistas de la primera mitad del siglo XIX eran consideradas como definitivamente superadas.

Pero, a juicio de Trotsky: "Las cosas son hoy diferentes. La descomposición de la socialdemocracia y de la Internacional Comunista engendra a cada paso monstruosas recaídas ideológicas. Parece como si el pensamiento senil se hubiera convertido en infantil"[345]. Razón por la cual recomienda que el *Manifiesto* debe ampliarse con los documentos de los cuatro primeros congresos de

345 *Ibíd.*, p. 35.

la Internacional Comunista, la literatura básica del bolchevismo y las decisiones de las conferencias de la Cuarta Internacional.

Era de esperar tal postura de un luchador como Trotsky, profundamente convencido de la certeza de sus concepciones sobre el socialismo. No se podía esperar otra actitud que la defensa del marxismo y de las ideas comunistas hasta el día de su asesinato en 1940, aun cuando las sostuviese por paradoja de la historia en franca hostilidad con los dirigentes del primer estado socialista de la historia, quienes precisamente dieron la orden de su muerte.

Hoy las cosas son mucho más diferentes que en aquella época del aniversario noventa del *Manifiesto*. Más allá de dar o no razón a Trotsky sobre el mayor envejecimiento respecto a otras ideas de esa última parte del documento, de lo que se trata primero es de rescatar el valor contenido en esta parte del histórico texto.

¿Acaso, por ejemplo, no mantiene plena validez la crítica que Marx y Engels desarrollan al especulativo pensamiento socialista alemán en su castrante actitud frente a la literatura socialista y comunista francesa? Dicho pensamiento ocupó "en lugar de los intereses del proletariado, los intereses de la esencia humana, del hombre en general, del hombre que no pertenece a ninguna clase ni a ninguna realidad y que no existe más que en el cielo brumoso de la fantasía filosófica".[346]

De indudable utilidad resulta este análisis en la actualidad, cuando proliferan por doquier nuevas y también viejas formulaciones filantrópicas artificiosas renovadas que parecen predestinadas a emancipar a la humanidad con el simple don de las más bellas palabras.

Otras podrían ser también las ideas aún fecundas que se extraerán tanto de esta última parte del *Manifiesto* como del texto en general, pero eso sería objeto de otro trabajo.

En este trabajo sólo se pretendió el ejercicio intelectual de apreciar los juicios de validación de las principales ideas del *Manifiesto*, así como la determinación de algunas de sus imprecisiones,

346 C. Marx y F. Engels. *El Manifiesto..., op. cit.*, p. 61.

según el criterio de Trotsky, con motivo de los noventa años de su aparición.

Hoy este análisis, seis décadas después del efectuado por el revolucionario ruso, y a ciento cincuenta de publicado dicho texto, no puede llegar siempre a las mismas conclusiones en todo, pero sí puede coincidir con muchas de ellas. Entre éstas, Trotsky arribó a una conclusión fundamental que parece se reconfirma tras el derrumbe del mal llamado "socialismo real", aunque no haya sido la única causa que determinara ese desmantelamiento.

Después de enjuiciar las actitudes de las respectivas dirigencias de la Segunda y la Tercera Internacional, concluía que "la prolongada crisis de la revolución internacional, que se convierte cada vez más en crisis de civilización humana, es reductible en lo esencial a la crisis de la dirección revolucionaria".[347]

La cuestión no se reduce ahora a enjuiciar si las propuestas de Trotsky de que la salida de tal crisis se encontraría en las tesis y programas de la Cuarta Internacional eran o no acertadas, y desempolvar con esto viejas querellas entre trotskistas y estalinistas.

La historia, en ese sentido, tampoco le fue favorable a los argumentos de Trotsky, independientemente de la solidez o no de su fundamentación lógica, ni tampoco se inclinó finalmente a enaltecer las concepciones y las prácticas de Stalin, por aparentemente justificadas que hubiesen estado en circunstancias determinadas.

De lo que se trata es de aprender de la historia real y de sus intérpretes, no simplemente para generar nuevas interpretaciones académicas, sino para contribuir a estimular la acción revolucionaria en la lucha por un socialismo, ante todo, más deseable.

Hace ciento cincuenta años que Marx y Engels escribieron el *Manifiesto del Partido Comunista*, noventa años después Trotsky intentó justipreciarlo encontrándole aciertos e insuficiencias, como antes y después de él también otros revolucionarios han hecho. ¿Acaso no habrá llegado ya el momento[348], aprovechando las valiosas

347 L. Trotsky. *El programa..., op. cit.*, p. 26.

348 Este trabajo fue escrito en 1997, pero en estos momentos, quince años

ideas de unos y otros, de elaborar nuevos documentos para estos y los próximos tiempos?

¿Ciencia o ideología? Estructuralismo y marxismo en Louis Althusser[349]

Desde el siglo XIX hasta nuestros días, ha latido intermitentemente una supuesta contradicción antagónica entre ciencia e ideología, ya que esta última ha sido usualmente estigmatizada, en

---

después, los vientos del socialismo soplan de manera mucho más favorable en América Latina, y la actividad de los intelectuales de izquierda, tanto en esta región como en otras partes del mundo, se ha incrementado considerablemente, dando lugar a una copiosa producción teórica de análisis no sólo de las causas del derrumbe del socialismo soviético y de los demás países de Europa Oriental, sino también un estudio de las nuevas condiciones que han propiciado la recuperación del prestigio del marxismo y de las ideas socialistas especialmente en estos países, así como también de la conflictiva situación del capitalismo mundial y su decadente ideología neoliberal.

Tal vez no se ha producido un documento sintético de la envergadura e impacto del *Manifiesto del Partido Comunista*, pero indudablemente la riqueza teórica de los actuales estudios y propuestas teóricas, desde las perspectivas del marxismo y el socialismo, es de tal magnitud que hasta los ideólogos del capitalismo las utilizan inteligentemente para tratar de encontrar fórmulas para la supervivencia de tan inhumana sociedad.

Afortunadamente, la intelectualidad de izquierda ha ido aprendiendo de nefastas experiencias anteriores, en las que se apreciaban más enfrentamientos entre ellos mismos que en relación a la producción intelectual de la derecha, que en modo alguno debe subestimar por sus valiosos aportes y núcleos racionales, como sugerían Engels y Lenin.

Se han ido superando dogmatismos y sectarismos que conducen a valorar adecuadamente los aportes de un documento como el *Manifiesto Comunista,* pero no simplemente para repetir sus tesis en actitud reproductora. El capitalismo ha cambiado significativamente y el mundo se ha transformado de una forma extraordinaria, especialmente a partir del proceso de la globalización, por lo que pareciera que la tarea que se le impone a los filósofos en estos tiempos es volver a interpretar el mundo, conscientes de que el adecuado papel que le corresponde a un intelectual revolucionario debe ser ante todo el de ser un buen intelectual, pues lo de revolucionario debe dársele de manera necesaria y orgánica por añadidura.

349 "Memorias del Seminario Filosofía Francesa de la Resistencias Universidad Distrital Francisco José de Caldas". (2007). *Marx Ahora. Revista Internacional*. (No. 23). (pp. 61-77). La Habana.

especial a partir de aquellas tempranas consideraciones de Marx y Engels sobre la ideología como falsa conciencia.

Afortunadamente, tanto en el desarrollo posterior del discurso marxista[350] como desde otras perspectivas filosóficas, pareció resolverse también el asunto al admitirse la posibilidad de solapamiento coincidente y armónico de ambas esferas del uso del conocimiento[351] en determinadas situaciones.

También fue común por mucho tiempo en determinadas interpretaciones del marxismo, especialmente las del marxismo-leninismo, generadas en la Unión Soviética y otros países socialistas de Europa Oriental, estimar que exclusivamente en su seno se cosechaba el saber científico, y las demás posturas filosóficas eran consideradas en ese caso como erróneas o simplemente cargadas ideológicamente de forma fraudulenta.

Aquellos pensadores que, declarándose marxistas, cometían la osadía de aceptar como válidas algunas conquistas epistémicas de otras posturas filosóficas, eran anatemizados como revisionistas, eclécticos, inconsecuentes, desviados ideológicamente, etc., porque no cumplían con las normas exigidas por el marxómetro en ese momento considerado oficial.

Tal es el caso del polémico pensador Louis Althusser, hostigado tanto por la izquierda[352] como por la derecha. Esta última llegó al

---

350 P. Guadarrama. "El lugar del componente ideológico en la filosofía y en el pensamiento político", Colectivo de autores. *Filosofía y sociedad*. Editorial Félix Varela, La Habana: 2000, pp. 82-105.

351 "En las ideologías hay un sistema de valores (….) Las únicas diferencias ostensibles entre ideología y la ciencia parecerían radicar en el fondo de conocimientos que una y otra toman prestado de otros campos, y en el sistema de valores". Mario Bunge. *Seudociencia e ideología*, Alianza Universidad, Madrid: 1985, p. 135.

352 "… Louis Althusser, quien interpretó a Marx como un 'marxista estructuralista' y dio vida al estructuralismo, que fue una nueva 'moda intelectual' en Francia. Hoy aquella interpretación ya es historia, y no solamente porque las 'modas' intelectuales tienen en Francia una vida muy fugaz. Más importante es el hecho de que esta interpretación fue el producto de una mente enferma: una singular manifestación de la esquizofrenia, que consiste en que el enfermo no está en condiciones de percibir y, consecuentemente, tampoco de entender los fenómenos

colmo de inculparle su esquizofrenia, y hasta el asesinato de su esposa Heléne, a razones de su adhesión filosófica y política.[353]

Ante tales controvertidas situaciones, surgen tres posibles inquietudes: 1) ¿Puede considerarse que el estructuralismo contiene determinados núcleos racionales científicos, y por tanto válidos, o simplemente es una ideología conservadora? 2) ¿Cómo fue posible que se articularan en Althusser, al parecer armónicamente, estructuralismo y marxismo? Y una tercera interrogante de mayor envergadura es: 3) ¿Resulta válido para el discurso marxista incorporar a su cuerpo teórico propuestas emanadas de otras posturas filosóficas contemporáneas[354] diferentes a las comúnmente consideradas de su propia tradición de pensamiento?

Ofrecer algunos intentos de respuesta a las mismas es lo que pretenden las siguientes reflexiones, que intentaran limitarse a esas tres cuestiones esenciales, consiente de que el pensamiento de Althusser, como de cualquier otro pensador, evolucionó y tuvo diferentes etapas, incluso diferenciadas por él mismo, a través de al menos dos significativas autocríticas que, en cierta forma, si se le aplica su propia metodología estructuralista marcaron también en su propio pensamiento evidentes cortes epistemológicos.

---

del transcurso del tiempo, de la transición de los cambios y, en definitiva, percibe el mundo que lo rodea –incluida su personalidad– como si fuese una estructura petrificada". Adam Schaff. *El marxismo a final de siglo,* Ariel, Barcelona: 1994, p. 38.

353 "En lo que apareció en Francia y en el extranjero se pueden leer en efecto artículos sobre los temas siguientes: 1) marxismo = crimen; 2) comunismo = crimen; 3) filosofía = locura...". L. Althusser. *El porvenir es largo,* Editorial Destino Ancora y Delfín, 1993, p. 341.

354 Y enfatizamos lo de contemporánea porque nadie parece dudar que, si Marx solamente hubiera consultado obras de las que generalmente se han considerado marxistas, paradójicamente tal vez no se hubiera desarrollado tanto el marxismo. El problema radica en admitir la posibilidad o no de nuevas licencias para ese tipo de lecturas culpables a los marxistas del presente. Siempre recuerdo que, en 1970, cuando inicié estudios de postgrado en Filosofía en la Universidad Karl Marx de Leipzig, en la otrora República Democrática Alemana, al expresar que había leído a Althusser, Trotsky, Gramsci, Marcuse, entre otros autores, uno de mis profesores me respondió que había hecho lecturas inadecuadas.

Razones que motivan las simpatías por el estructuralismo

Aunque el estructuralismo se haya conformado propiamente como corriente filosófica[355] a mediados del pasado siglo xx, sus fundamentos teóricos no son tan recientes, ya que cuenta con sustantivos antecedentes epistemológicos en la historia de la filosofía y la historia de la ciencia, razón que motivó a un significativo grupo de una generación intelectual a simpatizar con algunas de sus formulaciones.

A juicio de algunos, básicamente toma auge desde la lingüística a partir de la significativa labor de Ferdinand de Saussure, para quien el lenguaje no es ni una forma ni una sustancia sino, ante todo, estructuras, o sea, construcciones de elementos lingüísticos relacionados entre sí mediante un sistema ordenado de reglas[356]; esto no significa tampoco que sus raíces sean ni tan inmediatas, ni reducidas exclusivamente al contenido de dicha ciencia.

En cierta medida es posible rastrear, desde el pensamiento antiguo, fermentos epistemológicos que anticipan la aparición posterior del estructuralismo, como puede apreciarse en diferentes perspectivas holísticas[357], referidas a la interrelación de los conceptos de todo y parte. Entre ellas se destaca la de Aristóteles, para quien "el todo es

---

355 En ocasiones no es considerado propiamente como una corriente filosófica, sino sólo un método, como si fuese de alguna manera posible desarticular un método de una concepción filosófica determinada.

356 Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística general,* Alianza Editorial, Madrid: 1987, p. 24.

357 El término "holismo", derivado de la voz griega *holos*, que significa el todo, lo entero, o también lo universal, se utiliza con relativa frecuencia en el los últimos tiempos en ámbitos académicos, y desde distintas disciplinas por diferentes razones. Entre ellas se encuentra el indudable efecto producido por el incremento de la especialización del saber científico, que implica el nacimiento de nuevas ciencias, y que motivó que desde el siglo xix aparecieran preocupaciones respecto a la atomización del conocimiento humano, de tal modo que se pusiera en peligro la visión integradora del mundo e incluso el propio estatus de la filosofía, como se puso de manifiesto en el positivismo spenceriano. Ante tales peligros, surgieron voces reclamando la necesaria revalorización de algunas cosmovisiones de la antigüedad, caracterizadas por concebir el mundo como la articulación orgánica de elementos diversos pero necesariamente interdependientes entre sí.

más que la suma de las partes" ya que las partes, al interactuar en el todo, producen cualidades que han sido denominadas "emergentes" y que no son el resultado de la sumatoria mecánica de las mismas. Tales cualidades emergentes constituyen los elementos básicos de cualquier construcción, e inciden de manera decisiva en la armonía de la misma, de modo tal que cualquier afectación de alguna de ellas puede afectar su estabilidad total o, lo que es lo mismo, su estructura, la que también fue posteriormente objeto de análisis y reelaboración lógica por Averroes.

Normalmente, en el proceso de percepción de la realidad, el sujeto presta mayor atención a una parte o parcela de la totalidad que por alguna u otra razón despierta en él mayor interés y esto puede conducirlo a hiperbolizarla, afectando la comprensión integral del mismo. Para evitar ese error Pascal recomienda, con lo cual se identifica Edgar Morín en correspondencia con su teoría de la complejidad:

> Todas las cosas son ayudadas y ayudantes, todas las cosas son mediatas e inmediatas, y todas están ligadas entre sí por un lazo que conecta unas a otras, aun las más alejadas. En esas condiciones considero imposible conocer las partes si no conozco el todo, pero considero imposible conocer el todo si no conozco las partes. [358]

> De manera que solo una visión integral y holística del objeto posibilita en verdad una adecuada comprensión de esa porción de la realidad y la superación de las diferentes formas de reduccionismos epistemológicos.[359]

---

358 Edgar Morín. "Epistemología de la complejidad". Colectivo de autores. *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad,* Paidós, Buenos Aires: 2002, p. 422.

359 "Siempre han existido y existirán razones epistémicas suficientemente fundamentadas para concebir tanto unilateral como multilateralmente la realidad y el hecho de que prevalezca una u otra perspectiva dependerá tanto del nivel de desarrollo de la ciencia y la filosofía, del reconocimiento mayor o menor que tenga el protagonismo de algunas ciencia en particular dado su impacto tecnológico o social así como del grado de desarrollo y solución de las contradicciones social de la época histórica en que se generan y disuelven los reduccionismos epistemológicos". P. Guadarrama. (2005, noviembre 24-26). 'Crítica a los re-

El estructuralismo, según Piaget[360], enfatiza la interrelación e interdependencia entre las partes del todo, en el sentido en que aquellas están tan conectadas y subordinadas que posibilitan la autorregulación, asegurando la estabilidad del sistema en cuestión pero a la vez su transformación. Se concibe la estructura como el modo en que dichas partes se conectan entre sí a la manera de un esqueleto en el que es fácil distinguir lo accesorio de los elementos indispensables. En esa búsqueda, con razón, el estructuralismo insiste en determinar cuáles son los elementos esenciales, determinantes, profundos, para distinguirlos de aquellos secundarios o superficiales de un fenómeno.

Por tal motivo, el estructuralismo, como la mayor parte de las posturas filosóficas que el hombre ha desarrollado en la historia, posee, como sugería Lenin, algunos núcleos racionales que justifican y explican su gestación, desarrollo y aceptación. De lo contrario, se tendría que llegar a la absurda conclusión según la cual el ser humano es un asiduo productor y consumidor de teorías absurdas, lo cual no parece ser lo común, aunque no falten excepciones que confirman la regla.

El estructuralismo es el resultado de la marcada intención de, por una parte, como herencia de cierta tradición racionalista –de ahí que se considere como una especie de neoracionalismo articulado en el caso la intelectualidad francesa, donde tomó tanto auge, a la herencia cartesiana–, concebir el mundo ordenado y sistémicamente organizado de manera tal que esto hace posible describirlo, explicarlo y predecir su desarrollo en correspondencia con cierta logicidad científicamente validada, y por otra parte, enfrentar críticamente cualquier postura irracionalista o atomizadora de la realidad.

A juicio de Adolfo Sánchez Vázquez: "Si los hechos no existen aisladamente sino en la totalidad en que se integran como elementos, relaciones y dependencias, su explicación tiene que darse al nivel

duccionismos epistemológicos en las ciencias sociales', Memorias del Encuentro Internacional *Las epistemes emergentes en América Latina,* Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

360 Jean Piaget. *El estructuralismo*, Editorial Proteo, Buenos Aires: 1968.

del todo del que forman parte (sistema o estructura). Esto es lo que subraya frente a todo atomismo el estructuralismo"[361]. Al menos en este aspecto, no parecen existir serias discrepancias con la dialéctica materialista propugnada por el marxismo.

Tanto Sánchez Vázquez como Adam Schaff, quienes sometieron a profunda y sustentada crítica tanto al estructuralismo como a la obra de Althusser en particular, sin embargo supieron también reconocer con debida objetividad que esta postura no era una simple moda francesa, independientemente del hecho que en cierta forma adquiriera esa expresión, sino que contenía suficientes motivos epistémicos que la fundamentaban.

Schaff se respondía a sí mismo la pregunta de si el estructuralismo abre acaso alguna perspectiva científica nueva como corriente intelectual. Creo que, a la luz de las explicaciones anteriores, la respuesta ha de ser positiva[362]. Y destacaba que, el hacer este énfasis sobre el estudio de lo estático y lo sincrónico, no implicaba en modo alguno que se descalificara el valor de las investigaciones genético-históricas y, a la vez, "se ha despejado el camino para un conocimiento más profundo de uno de los aspectos de la realidad y se ha creado un instrumento metodológico correspondiente"[363], por lo que acertadamente recomendaba no descalificar ninguno de los dos enfoques metodológicos y, con razón, sostenía que "esto se aplica también al marxismo"[364]. No creo que esta consecuente actitud del destacado marxista polaco haya sido motivo suficiente, como en algunas ocasiones lo fue, para que fuese considerado un ecléctico, un revisionista, etc., del mismo modo que había sido calificado Sánchez Vázquez por no coincidir siempre en sus valoraciones con la línea establecida por el "marxismo oficial".

---

361 A. Sánchez Vázquez. "Estructuralismo e historia". Henri Lefebvre, Adolfo Sánchez Vázquez, Nils Castro y Romano Luperini. *Estructuralismo y marxismo,* Editorial Grijalbo, México: 1970, p. 50.

362 A. Schaff. *Estructuralismo y marxismo,* Grijalbo, Barcelona: 1976, p. 44.

363 *Ibíd*.

364 *Ibíd*.

Desde mediados del siglo XIX se había prestado mucha atención, en los estudios biológicos, a la correlación entre la estructura y la función de los órganos en los organismos, y se dieron premisas favorables para que apareciese un nuevo tipo de reduccionismo, el estructural-funcionalista, que no siempre se ha caracterizado por enfatizar equilibradamente ambos momentos de dicha correlación y, en su lugar, en ocasiones se ha revelado más como estructuralismo y en otras como funcionalismo, según el aspecto que se haya privilegiado.

Resultaba comprensible que, después de los estudios biológicos en los que se demostraba con argumentación suficiente la interdependencia imprescindible entre la estructura orgánica de cualquier organismo vivo con las funciones que desempeñan los diferentes órganos que la componen, ese análisis se trasladase de alguna forma con cierta razón al enfoque de determinadas ciencias sociales, en particular la economía, la sociología, etc. Incluso en sus investigaciones sobre los mecanismos de funcionamiento de la sociedad capitalista, Marx utiliza estos referentes estructurales, aun cuando no lo convirtiese en fundamento básico de su perspectiva metodológica. Del mismo modo, Émile Durkheim y Max Weber, a pesar de sus distanciamientos críticos de una forma u otra, tendrían que tomar con frecuencia en consideración el método estructural-funcionalista como una herramienta heurística de extraordinario valor en sus trabajos sociológicos.

Todo parece indicar que "aunque algunos estructuralistas se hayan opuesto al funcionalismo –como ocurre con Lévi-Strauss respecto a Malinowski–, la idea de función desempeña un papel importante en el estructuralismo"[365]. A la vez, indudablemente, la preocupación por la función, lo mismo que el concepto de estructura, presuponen en algún modo atención al concepto de finalidad. De manera que pudiera pensarse que un enfoque estructuralista, al igual que el positivista decimonónico, más que preocuparle la

365 José Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía,* Ariel Referencia, Barcelona: 1994, p. 1132.

determinación de las causas en la concatenación de los fenómenos y procesos, le interesara en mayor medida sus posibles efectos.[366]

Pero fue, en verdad, en el siglo xx cuando el enfoque estructuralista tomó fuerza extraordinaria por muchas razones, en las que el fermento científico y el ideológico pueden haberse entrecruzado y desempeñado papeles indistintamente significativos. Lo cierto fue que hubo razones suficientes para que tomara auge. Tal vez en algunos casos pudo haberse asumido con la perspectiva ideológica de apuntalar la sociedad capitalista, como en el caso de los análisis sociológicos de Talcott Parsons o en el funcionalismo de Robert Merton, pero a la vez sin poder desconocer sus marcadas intenciones científicas. Esa última pretensión epistémica se pone de manifiesto también, independientemente de sus resultados, tanto en las investigaciones antropológicas de Claude Lévi-Strauss, en las psicológicas de la escuela de la Gestalt o del psicoanálisis de Jacques Lacan, en la crítica literaria con Roland Barthes o en la filosofía con Michel Foucault y Louis Althusser, quienes en cierta forma propiciarían que se extendiera a otras ciencias sociales, como la economía[367] y la historia. Algunos de ellos, que se identificaron inicialmente con el estructuralismo, como es el caso de Foucault, se percataron posteriormente de algunas de sus insuficiencias y se distanciaron de él.[368]

---

366 P. Guadarrama. *Positivismo..., op. cit*.

367 "El análisis estructuralista tomó fuerza en América Latina entre muchos economistas de la Cepal, quienes consideraban la causa del subdesarrollo vinculada a la anatomía de estos países y enfatizaban los aspectos cuantitativos en el análisis tecnológico, de productividad, modernización, etc., y subvalorando aspectos cualitativos esenciales, tanto externos como internos, de relaciones de producción y dependencia". S. Brand. *Diccionario de Economía,* Plaza & Janés, Bogotá: 1995, pp. 338-339.

368 "Se admite que el estructuralismo ha sido el esfuerzo más siste-mático para evacuar el concepto de suceso no sólo de la etnología sino de toda una serie de ciencias e incluso, en el límite, de la historia. No veo quién puede ser más anti estructuralista que yo. Pero lo que es importante es no hacer con el suceso lo que se ha hecho con la estructura. No se trata de colocar todo en un cierto plano, que sería el del suceso, sino

En los procesos de aproximación y distanciamientos que experimentó Foucault con relación al estructuralismo, observó con acierto, que las contraposiciones que se intentaban establecer entre los enfoques estructuralistas presuntamente estáticos y los análisis históricos supuestamente dinámicos no favorecían cuando eran unilateralmente considerados ni a unos ni a otros, e iban en detrimento de las ciencias sociales.[369]

Al tomar tanto auge el estructuralismo a mediados del pasado siglo xx, lógicamente llamó la atención a los representantes del marxismo soviético[370] –término con el cual no se debe injustamente identificar a las posturas teóricas de todos los que cultivaban el pensamiento marxista en la extinta Unión Soviética o en los países socialistas de Europa Oriental, como tampoco reducir exclusivamente a la producción emanada de esos países, pues se produjo también mucho marxismo soviético fuera de las fronteras de aque-

---

de considerar detenidamente que existe toda una estratificación de tipos de sucesos diferentes que no tienen ni la misma importancia, ni la misma amplitud cronológica, ni la misma capacidad para producir efectos. El problema consiste al mismo tiempo en distinguir los sucesos, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstruir los hilos que los atan y los hacen engendrarse unos a partir de otros. De aquí el rechazo a los análisis que se refieren al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes; y el recurso a los análisis hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas". Michel Foucault. "Verdad y poder", *Microfísica del poder*, Las ediciones de la Piqueta, Madrid: 1978, p. 34.

369 "… hace ya mucho tiempo que los historiadores localizan, describen y analizan estructuras, sin haberse preguntado jamás sino dejaban escapar la viva, la frágil, la estremecida 'historia'. La oposición estructura-devenir no es pertinente ni para la definición del campo histórico, ni, sin duda, para la definición de un método estructural". M. Foucault. *La arqueología del saber,* Siglo XXI, México: 1987, p. 19.

370 "El marxismo soviético ha asumido el carácter de una 'ciencia del comportamiento' (*behavioral sciencie*). La mayor parte de sus formulaciones teóricas tienen un propósito pragmático e instrumental; sirven para explicar, justificar, alentar y dirigir ciertas acciones y actitudes que constituyen 'datos' reales de tales formulaciones (…) el marxismo soviético pretende ser el verdadero marxismo...". Herbert Marcuse. *El marxismo soviético*, Alianza Editorial, Madrid: 1971, pp. 19-20.

llas latitudes–, que arremetieron unilateralmente en su crítica al considerarle una filosofía conservadora al servicio de la ideología burguesa, de ahí que no se admitiese por lo regular la posibilidad de que alguien, considerándose marxista como es el caso de Althusser, coqueteara con ese tipo de enfoque.[371]

Fue en ese ambiente intelectual posterior a la Segunda Guerra Mundial, del llamado marxismo occidental, como le denominaría Maurice Merleau-Ponty, en el cual Althusser, Foucault y Godelier, entre otros, se dejaron seducir por el estructuralismo.

Era ésta una época en que se revelaban nuevas obras de Marx y Engels, especialmente sus escritos de juventud, como los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, *La ideología alemana*, así como los *Grundisse* (*Elementos fundamentos de la economía política*), el *Formen* (*Formaciones económicas precapitalistas*), etc., en los que, de una forma más pormenorizada, se explicaban los elementos filosóficos básicos de la concepción materialista de la historia, desarrollados posteriormente de manera concreta en el estudio de la formación económico-social capitalista, *El capital*.

Cuando reverdecieron los conceptos de base (estructura) y superestructura jurídica y política de la sociedad, esbozados sintéticamente en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, y otros trabajos preparatorios de la obra cumbre de Marx, se dieron premisas favorables para que el estructuralismo, propiciado también por la lingüística, la sociología y la antropología, desplegara sus alas sobre la economía y la filosofía, también en su perspectiva marxista. Esto llevó a Maurice Godelier a buscar los posibles puntos

371 En tal sentido, se producía la aguda crítica de Michel Vadée al considerar que: "En ese terreno Althusser y sus discípulos (Etienne Balibar y Pierre Machery) dado su neoracionalismo se vinculaban al callejón sin salida de la filosofía burguesa en su comprensión de la historia y de la objetividad del conocimiento, asumiendo así posiciones positivistas que rechazaban el materialismo consecuente". Manfres Buhr. "Epistemologie. VII Der Theorizismus von L. Althusser und seine Schülern", *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20,* Jahrhundert Akademie Verlag, Berlín: 1981, p. 451.

de confluencia entre el marxismo y el estructuralismo[372], en especial a intentar desarrollar una teoría de la diacronía estructural fundamentada en el marxismo, y a considerar que "... hay que partir de las estructuras, de su relación y su papel exacto para captar la racionalidad del comportamiento de los individuos".[373]

Sin embargo, se debe tener presente que el análisis estructuralista no necesariamente presupone asumir una postura materialista, pues el interés mayor no radica en la condición material o ideal de los fenómenos y sistemas objeto de estudio, sino en su carácter inteligible, racional, estructuralmente explicable. Al menos así lo consideran Roland Barthes o Lucien Sebag. Este último pretende armonizar el marxismo como concepción general de la sociedad y el estructuralismo como su método[374], pero llega a hiperbolizar tanto el papel de las estructuras, al considerarlas como los verdaderos sujetos de la historia.

Realmente resulta imposible en los estudios sociales, del mismo modo que en la naturaleza, evadir el análisis de la estructura de los fenómenos, ya que inevitablemente ésta no sólo existe en lo más profundo de la realidad objeto de estudio, sino que siempre cuando se emplean los métodos adecuados se revela, por lo que constituye una necesidad del investigador escudriñarla para tratar de determinar su especificidad.

En cierto modo, el estructuralismo coincide en muchos aspectos con el enfoque sistémico de comprensión de la realidad al considerar que existen estructuras profundas y otras superficiales, que le planteaban a la epistemología contemporánea serios desafíos.

---

372 Maurice Godelier. "Notas sobre los conceptos de estructura y función", *Aproximaciones al estructuralismo,* Editorial Galerna, Buenos Aires: 1967, p. 35.

373 M. Godelier. *Racionalidad e irracionalidad en economía,* Editorial Siglo XXI, México: 1970, p. 96.

374 "En esta perspectiva hemos planteado el problema de las relaciones entre el marxismo y el estructuralismo: el primero, entendido como teoría totalizante del fenómeno social; el segundo, como método adecuado para descubrir la inteligibilidad de los hechos humanos". Lucien Sebag. *Marxismo y estructuralismo,* Siglo XXI, México: 1969, p. 6.

Se hace necesario, cuando es el caso, tomar distanciamiento crítico frente al posible estatismo, que puede derivarse de ciertas posturas estructuralistas que no evalúen adecuadamente el dinamismo necesario en que se desarrollan los fenómenos sociales, así como el exigido enfoque diacrónico en lugar del limitado análisis sincrónico que el estructuralismo privilegia.

Es algo común, en los enfoques estructuralistas, concebir los cambios como más propicios dentro de una misma estructura, en lugar de que los que se producen de una estructura a otra[375] –aunque en modo alguno niegan los necesarios cambios cualitativos de una a otra–; por esa razón, resulta algo contraproducente que una filosofía tan dinámica y revolucionaria como el marxismo haya tenido algunas articulaciones con el estructuralismo, en el caso de algunos como el que nos ocupa. Por lo que podrían inferirse dos posible argumentaciones: 1) O bien no fue propia o consecuentemente estructuralista la postura de Althusser, o en otro caso. 2) No siempre una postura estructuralista conduce necesariamente a tal conservadurismo.

Entre los argumentos más comunes de la crítica al estructuralismo desde cierta interpretación del marxismo, se encuentra la de Henri Lefebvre, quien aseguraba que: "Poner el acento sobre la estabilidad, sobre la permanencia, es lo opuesto al método marxista"[376]; pues, a su juicio: "Estos equilibrios solo son provisionales. Las estructuras no son más que momentos del devenir. En esta dirección del pensamiento Marx va más lejos que Hegel, atado a la constitución de un sistema filosófico y político definido y definitivo".[377]

Efectivamente, como es conocido, ésta fue una de las diferencias básicas que estableció Engels entre el sistema hegeliano y el método de Marx pues aquel, por su naturaleza misma, tendía hacia el anquilosamiento y la construcción de entidades absolutas,

---

375 "En conclusión, pues, no hay estructuras estáticas. Las transformaciones son inherentes a las estructuras". J. R. Núñez Tenorio. *Humanismo, estructuralismo y marxismo,* Universidad Central de Venezuela, Caracas: 1976, p. 27.

376 H. Lefebvre. "Forma, función y estructura en *El Capital*", *op. cit.*, p. 10.

377 *Ibíd.*, p. 10.

mientras que en Marx el dinamismo de la perspectiva dialéctica de su método prevalecía sobre la rigidez.

Pero si el propio Lefebvre plantea por otro lado que la posibilidad permanente de la destrucción opera en el seno de las estructuras desde su nacimiento, incluso antes de que ellas hayan alcanzado una plena y total madurez[378]. Este hecho puede llevar a pensar que, aunque el discurso marxista utilice el término estructura, no necesariamente lo hace con el contenido conceptual que es más frecuente en determinados enfoques estructuralistas, en los que enfatizan la estabilidad.

Así como el hecho de que Marx usara del término estructura con frecuencia en sus análisis, de la misma forma que lo hicieron otros pensadores de su época, no es razón suficiente para que deba ser considerado uno de los progenitores del estructuralismo. Incluso es posible que, en algunos casos, los intentos de vincular a Marx en dicha génesis hayan estado articulados a la pretensión de emparentarlo con la perspectiva positivista que, tras el principio de orden y progreso, entendido como progreso dentro del orden, trataba de perpetuar la sociedad capitalista, que era precisamente lo que Marx deseaba revolucionar.

Sin embargo, algunos marxistas heterodoxos, como Lucien Goldmann, tratarían de encontrar en Marx la clave inicial para el devenir posterior de su propuesta de estructuralismo genético, en el que intenta, partiendo de Lukács, especialmente de la relevancia que el pensador húngaro le otorga en el marxismo al concepto de raigambre hegeliana de totalidad concreta[379], posteriormente desarrollado también por Karel Kosík[380], concepto éste que parecía

---

378 *Ibíd*., p. 11.

379 "Esta concepción dialéctica de la totalidad que tanto se aleja en apariencia de la realidad inmediata y que construye esa realidad de una manera en apariencia 'no científica', es, de hecho, el único método que puede captar y reproducir la realidad en el plano del pensamiento. La totalidad concreta es, pues, la categoría auténtica de la realidad". Georg Lukács. *Historia y conciencia de clase,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1970, p. 44.

380 "Pero, en verdad, la totalidad no significa todos los hechos. Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual

congeniar bien con el estructuralismo, junto con la epistemología genética de Piaget, a fin de elaborar una formulación propia en la que concebiría la individualidad como la expresión superior y acabada de una estructura en la que las tensiones y luchas pondrían constantemente en peligro la idea de que las estructuras sean simplemente un sistema ordenado.[381]

La postura ideológica, si bien no puede ser considerada como la que determina el hecho que Claude Lévi-Strauss, y en general los propugnadores del estructuralismo, hayan asumido este enfoque epistemológico en sus estudios sociales, como parece desprenderse algo unilateralmente del análisis de Lefebvre[382], al considerarlo una especie de eleatismo moderno[383], sin embargo, tampoco puede descartarse del todo este elemento ideológico en su valoración, aunque no haya sido en absoluto el móvil de las simpatías de un pensador revolucionario, como es el caso de Althusser por el estructuralismo. En su caso, parecen haber sido los fermentos epistémicos y metodológicos de valor contenidos en el mismo los que motivaron

---

puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clase de hechos, conjunto de hechos)". Karel Kosik. *Dialéctica de lo concreto,* Grijalbo, México: 1967, p. 55.

381 L. Kolakowsky. *Las principales..., op. cit.*, p. 319.

382 "Resulta así que toda metodología que aísla y da una posición privilegiada a uno de esos conceptos pierde algo esencial. Semejante análisis mutila al mismo tiempo la realidad y el conocimiento al enmascarar el carácter dialéctico del movimiento, y por consiguiente, los conflictos subyacentes y las posibilidades. Al elevar el plano de lo absoluto un concepto relativo, dicho análisis ideologiza a la manera de las viejas ideologías. Y esto es lo que a la manera de las viejas ideologías. Y esto es lo que hace el estructuralismo. Sin embargo, tenemos aquí una ideología de tipo nuevo, ya que disimula con cuidado y habilidad su carácter ideológico tras una aparente 'cientificidad'. Pero, por otro lado no es solo una ideología, sino también una práctica". H. Lefebvre. '"Forma, función ...", *op. cit.*, pp. 38-39.

383 "Esta filosofía es el eleatismo y toma su nombre de uno de sus fundadores, Zenón de Elea. Combatía la filosofía del movimiento y del devenir, la de Heráclito. Puede decirse hoy que el estructuralismo tal como se dibuja en Francia y en otras partes, por su negación de la historia y por su voluntad –confesada o inconfesada– de inmovilizar la sociedad en los marcos existentes, construye un nuevo eleatismo". *Ibíd.*, p. 39.

realmente "haber coqueteado más allá de lo debido con el lenguaje estructuralista"[384], según reconoció en sus *Elementos de autocrítica*, adhesión a él del mismo modo que en el caso de Foucault[385] y otros destacados pensadores de aquella destacada generación, que tanto han aportado a la filosofía y a las ciencias sociales de los últimos tiempos, independientemente de que hayan portado o no etiquetas de marxistas.

Althusser en el debate filosofía, ciencia e ideología

Precisamente la correlación entre la filosofía, la ciencia y la ideología constituiría uno de los pilares básicos a través de los cuales se expresaría la articulación con el estructuralismo en la interpretación marxista de Louis Althusser en algunos momentos esenciales de su evolución intelectual. Al abordar esta cuestión en él, se debe tener plena conciencia de que su pensamiento no fue monolítico ni inalterable, sino todo lo contrario. Todo dependerá siempre del momento en que se detenga el análisis, por eso en este caso prevalecerá la valoración de su pensamiento en los momentos de mayor aproximación al estructuralismo, por lo que no abordaremos el asunto en el joven Althusser sino en el Althusser maduro de los sesenta, y fundamentalmente antes de iniciar su significativa autocrítica.

En correspondencia con la perspectiva eurocéntrica en la que se formó Althusser, y de la cual no se libró en general el marxismo, para que surgiera y se desarrollara la filosofía tenía antes que

---

384 L. Althusser. *Eléments d'autocritique,* Hachette Litterature, Patris: 1974, p. 69.

385 "Para los organizadores de este seminario el interés por Foucault no representa una manera de alejarse del marxismo. Al contrario, lo entendimos como una vía imprescindible de comunicación y de tránsito a lo que creemos que debemos esperar de aquel. El pensamiento de Marx y el de Foucault comparten muchas cosas, pero una es primordial, ambos son saberes de combate…". Fernando Martínez Heredia."Presentación". Colectivo de autores. *Inicios de partida. Coloquio sobre la obra de Michel Foucault,* Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. Cátedra de Estudios Antonio Gramsci, La Habana: 2000, p. 6.

hacerlo la ciencia[386], la cual, para él, era una forma de práctica teórica. Esto significa que pasaba por alto absolutamente la existencia de la filosofía en el Oriente Antiguo y, por supuesto, en cualquier otra latitud fuera de la europea.

Por supuesto que en este devenir le asignaba a Marx una misión protagónica en cuanto a la articulación de lo científico y lo filosófico, pues para él:

> Marx funda una ciencia nueva, elabora un sistema de conceptos científicos nuevos, donde solo reinaba hasta entonces una combinatoria de nociones ideológicas: Marx funda la ciencia de la historia, allí donde no existían más que filosofías de la historia. Cuando decimos que Marx dispone un sistema teórico de conceptos científicos en el dominio en el que antes reinaban las filosofías de la historia tejemos solo una metáfora: porque sugerimos que en un mismo espacio, el de la historia, Marx ha remplazado las teorías ideológicas por una teoría científica.[387]

Pero el asunto tomó mayor envergadura cuando Althusser intentó aplicar el mismo esquema estructuralista a la propia evolución intelectual de Marx, al considerar la existencia del período inicial de juventud expresado en sus escritos tempranos, caracterizado por la preocupación eminentemente filosófica, humanista y de mayor carga ideológica, a diferencia de la etapa de madurez donde inicialmente, a su juicio, prevalece el fermento científico en detrimento del ideológico. En tal sentido, por paradójico que pareciese quiso, como reconocía su destacada discípula chilena Marta

---

386 "Para que la filosofía nazca o renazca es necesario que haya ciencias. Es tal vez por eso que la filosofía en sentido estricto no ha comenzado sino con Platón. Inducida a nacer por la existencia de la matemática griega; ha sido trastocada por Descartes, inducida a su revolución moderna por la física de Galileo; ha sido refundada por Kant, bajo el efecto del descubrimiento newtoniano; ha sido remodelada por Husserl bajo el aguijón de los principios axiomáticos etc.". L. Althusser. *Lenin y la filosofía,* Colección Ideas de Hoy, Buenos Aires: 1971, p. 33.

387 *Ibíd*., p. 29.

Harnecker, valorar el mayor o menor componente de marxismo que había en el propio Marx.[388]

En ocasiones aquel debate que nos sedujo en nuestra juventud, cuando nos iniciábamos, a mediados de los sesenta, en la incursión por los laberintos de la filosofía marxista porque nos parecía tan sólidamente estructurado y, precisamente por esas razones, también resultaba de relativa fácil comprensión, hoy con algunas canas por la "práctica-teórica", nos puede parecer algo retórico e incluso escolástico, para no considerarlo ingenuo, cuando se formulaba en estos términos: "Lo que verdaderamente se juega en el debate: el marxismo. Los términos del debate si el joven Marx es ya Marx completo".[389]

Cuando consideraba que los trabajos de juventud de Marx eran eminentemente ideológicos[390] y, por tanto, seudicientíficos según su criterio, esto presupone en cierta forma que, para Althusser, no hay elementos de cientificidad en ellos, lo cual resulta a todas luces erróneo y descalificador de estas valiosas obras que, si no resolvieron todos los problemas, al menos plantearon innumerables dilemas sobre la enajenación, el humanismo, la articulación entre filosofía, política y religión, etc., que no sólo motivaron agudas polémicas en los años que vivió el pensador francés, sino que continúan hoy día motivando la reflexión de numerosos intelectuales en todo el mundo.

El enfoque estructuralista en este caso, como en otros análisis, se aprecia en él al concebir esas etapas en la evolución intelectual de Marx como compartimentos estancos que se superponen unos a los otros con una relativa desconexión entre ellos. Tal vez por esa misma razón no diferenció adecuadamente la especificad de la dialéctica materialista y su disparidad respecto al materialismo dialéctico[391], o sea, entre un método que tiene raíces ancestrales en

388 Marta Harnecker. "Prólogo", L. Althusser. *La revolución teórica de Marx,* Fondo de Cultura Económica, México: 1968, p. 4.

389 L. Althusser. *Por Marx, op. cit*., p. 44.

390 *Ibíd*., p. 22.

391 *Ibíd*., p. 162.

la historia de la filosofía, especialmente a partir del Renacimiento[392], y una determinada concepción de la filosofía de Marx y Engels elaborada a partir de Lenin por Bujarin, Axelrod, etc., y apuntalada por el artículo de Stalin al respecto, que tuvo consecuencias serias en el desarrollo del filósofo francés y que no son objeto del presente análisis.

Esa misma visión maniquea de la diferenciación entre lo científico y lo ideológico le hizo descalificar teóricamente la posibilidad de un humanismo socialista[393], e intentar fundamentar la existencia de un antihumanismo teórico en Marx pues, según él: "la pareja 'humanismo socialista' encierra cabalmente una desigualdad teórica chocante: en el contexto de la concepción marxista, el concepto de socialismo es un concepto científico, pero el concepto de humanismo no es más que un concepto ideológico".[394]

El planteamiento althusseriano llegó a trascender tanto que incluso se comenzó a hablar de dos tendencias principales en el seno del marxismo occidental: una humanista e historicista, representada por Gramsci, Lukács y la Escuela de Fráncfort frente a otra cientificista representada por Althusser, Godelier, Goldman, etc., en la que parecía que no se tomaba en debida consideración el papel del sujeto y su historicidad.[395]

Por supuesto que tal dicotomía partía del erróneo presupuesto de la incompatibilidad congénita entre ciencia e ideología que sostiene inicialmente, hasta reconocer posteriormente la posibilidad de que la ideología proletaria contiene elementos científicos[396]. Esa

---

392 T. Oizerman y otros. *Geschichte der Dialektik 14 bis 18 Jahrhundert,* Dietz Verlag, Berlín: 1979.

393 "En conclusión, podemos señalar que mientras el estructuralismo sigue teniendo vigencia como método, a nivel teórico y científico, el humanismo, en el polo opuesto, sigue teniendo vigencia como ideología, a nivel práctico y político". J. R. Núñez Tenorio. *Humanismo..., op. cit.*, p. 31.

394 L. Althusser. *Por Marx, op. cit.*, p. 215.

395 Tom Bottomore. "Structuralism", *Dictionary of Marxist Thought*, Harvard University Press, Cambridge: 1983, p. 472.

396 L. Althusser. "Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica", *Casa de las Américas* (La Habana) Nº. 34 (1966), p. 28.

tajante posición separadora de ambas esferas, de una forma y otra, se evidenciaría también en su *Curso de filosofía para científicos*, en el que tanta atención le dedicó a analizar las particularidades de la filosofía; entre ellas considera que: "La filosofía tiene como función primordial trazar una línea de demarcación entre lo ideológico de las ideologías, por una parte, y lo científico de las ciencias, por otra".[397]

Esa forma maniquea de concebir por entonces la relación entre ciencia e ideología la reveló al plantear que:

> ... una ideología es un sistema (dotado de su lógica y de reglas propias) de representaciones (imágenes, mitos, ideas, o conceptos según los casos) provisto de una existencia y un papel histórico en el seno de una sociedad dada. Sin entrar en el problema de las relaciones entre una ciencia y su pasado (ideológico), digamos que la ideología como sistema de representaciones, se distingue de la ciencia en que su función práctico-social predomina sobre su función teórica (o función de conocimiento).[398]

Tal acentuación de su función práctica, "inconsciente"[399], "imaginaria"[400] y seudocientífica la mantuvo hasta que se percató de

---

397 L. Althusser. *Curso de filosofía para científicos,* Planeta Colombiana, Bogotá: 1985, p. 26.

398 L. Althusser. *Por Marx, op. cit.*, p. 224.

399 "La ideología es profundamente inconsciente, incluso cuando se presenta (como es la filosofía 'premarxista') bajo una forma reflejada. La ideología es un sistema de representaciones, que en la mayoría de los casos no tiene nada en común con la 'conciencia': estas representaciones son, en la mayoría de los casos, imágenes y a veces conceptos; pero es ante todo como estructuras que se imponen a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su 'conciencia'. Ellos son objetos culturales percibidos-aceptados-soportados, y actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que éstos no captan". *Ibíd.*, pp. 225-226.

400 "De hecho los hombres expresan en la ideología no sus relaciones con sus condiciones de existencia, sino la manera en que ellos viven su relación con sus condiciones de existencia lo que supone a la vez, relación real y relación 'vivida', 'imaginaria'. En consecuencia la ideología es la expresión de la relación de los hombres con su 'mundo', es

las consecuencias que implicaba no admitir alguna posibilidad de fermento de objetividad, al menos en la ideología con componente científicos importada por la clase obrera con el marxismo.

Con acierto, Zayra Rodríguez Ugidos fundamentaba que "la ruptura radical entre ciencia e ideología conduce a Althusser a una interpretación estrecha del concepto marxista de ideología como 'falsa conciencia' o como reflejo deformado de la realidad"[401]. No obstante estas y otras sustanciales críticas a su teoricismo inicial y a su practicismo posterior[402], supo reconocer en él no sólo la condición de un pensador marxista[403] –condición está cuestionada en ocasiones–, sino que además reconoció con objetividad "los aciertos, que indudablemente existen en la teoría althusseriana de la filosofía".[404]

Ya en trabajos posteriores en los que se consideraba "autorizado, al menos presuntamente, a proponer una teoría general de la ideología"[405], Althusser comienza a modificar sus criterios al respecto al considerar no sólo la materialidad de la ideología, sino que además ella represente una "relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia"[406], lo que no necesariamente implica condición de falsedad ni tampoco de veracidad, y que significa un ligero paso de avance respecto a la

---

decir: la unidad superdeterminada de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología la relación real está incluida inevitablemente dentro de la relación imaginaria: relación que sirve más para expresar una voluntad (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria) e incluso una esperanza o una nostalgia, que para describir una realidad". *Ibíd*., p. 226.

401 Zayra Rodríguez Ugidos. *Filosofía, ciencia y valor,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1985, p. 123.

402 *Ibíd*., p. 135.

403 *Ibíd*., p. 230.

404 *Ibíd*., p. 89.

405 L. Althusser. "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", *Posiciones*, Anagrama, Barcelona: 1977, p. 102.

406 *Ibíd*., p. 103.

epistemológicamente descalificadora postura anterior respecto a la ideología. Con razón plantea Santiago Castro-Gómez:

> En efecto, para el último Althusser la ideología ya no es "falsa conciencia" sino un sistema de representaciones a partir de las cuales toda sociedad humana construye un repertorio de "sentidos" que sirven para que las personas se orienten pragmáticamente en el mundo y tomen conciencia de sus conflictos. La "lucha ideológica" no es entonces una lucha por la verdad –pues Althusser piensa que la ideología nada tiene que ver con la verdad y la falsedad en sí mismas–, sino que corresponde a enfrentamientos prácticos a través de los cuales los actores sociales se disputan la hegemonía sobre las visiones el mundo (*Weltanschauungen*) que imputan significados a la realidad. El resultado de esa lucha es la institucionalización de una hegemonía simbólica, esto es, de un repertorio de sentidos a partir del cual obtienen su legitimación las hegemonías sociales y económicas.[407]

Por otra parte, por supuesto que "ni el antihumanismo ni el antihistoricismo podrán ser obviados cuando se trate de dar cuenta de aquello que dé fundamental hubo en el movimiento estructuralista"[408], primero es necesario precisar muy bien el contenido conceptual de esos términos para evitar confusiones desagradables. Pues, al menos en el caso de Althusser, el enfrentamiento crítico al humanismo está referido básicamente al cuestionamiento de los sistemas filantrópicos idealistas[409] y utópicos abstractos

---

407 Santiago Castro-Gómez. "Foucault, lector de Marx". *Universitas Humanística*. Universidad Javeriana (Bogotá) Nº 59 (2005), p. 109.

408 Miguel Morey. "La ilustración parisina: del estructuralismo a las ontologías del presente", J. Muguerza y P. Cerezo. *La filosofía hoy,* Crítica, Barcelona: 2000, p. 196.

409 "La forma general de esta concepción del mundo burgués es la siguiente: el Economicismo (en la actualidad el 'tecnocratismo' y su 'completamiento espiritual' el Idealismo moral (actualmente el 'Humanismo')". L. Althusser. "La filosofía como arma de la revolución", *Posiciones, op. cit*., p. 43.

(Bloch), tan distantes y distintos del humanismo positivo, real y concreto[410] propugnado por Marx no sólo en sus escritos tempranos, sino destilado científica, filosófica y políticamente en todas sus obras más significativas, empezando por *El capital*.

Del mismo modo, el antihistoricismo propugnado por el estructuralismo era expresión de su hostilidad ante la postura teleológica y especulativa de la filosofía de la historia, en especial de la de Hegel, compartida por el pensador francés y por otros representantes del marxismo occidental, como Galvano Della Volpe.[411]

Althusser llegó a considerar a la filosofía como destacamento teórico de la ideología, pues aseguraba que "desde Lenin sabemos claramente que la filosofía representa la lucha de clases en la teoría, más precisamente, que toda filosofía representa un punto de vista de clase en la teoría, contra otros puntos de vista de clase opuestos"[412], tesis ésta que encontró simpatías incluso entre quienes habían criticado acertadamente su anterior teoricismo, como Adolfo Sánchez Vázquez[413], entre otros. Ahora bien, esta nueva hiperbolizante

---

410 La idea de la realización de un humanismo práctico o de un humanismo positivo estaba articulada en Marx en sus trabajos tempranos al triunfo de la sociedad comunista y la eliminación de la propiedad privada. Del mismo modo que concebía el humanismo teórico mediado por el ateísmo: "... igual que el ateísmo, que siendo la anulación de Dios, es el advenimiento del humanismo teórico; y el comunismo, como anulación de la propiedad privada, es la justificación de la verdadera vida humana como posesión del hombre y así, el advenimiento del humanismo práctico, (o así como el ateísmo es humanismo mediatizado consigo mismo a través de la anulación de la Religión; en tanto que el comunismo es el humanismo mediatizado consigo mismo a través de la anulación de la propiedad privada). Sólo a través de la anulación de esta mediatización –que es ella misma, sin embargo, una premisa necesaria– llega a existir el humanismo positivo, humanismo autoderivado positivo". C. Marx. *Manuscritos económicos …, op. cit*., p. 174.

411 Perry Anderson. *Consideraciones sobre el marxismo occidental,* Siglo XXI Editores, México: (S.f.), p. 90.

412 L. Althusser. "Marxismo y lucha de clases". Marta Harnecker. *Principios elementales de materialismo histórico,* Editorial Anagrama, Barcelona: 1977, p. 63.

413 A. Sánchez Vázquez. *Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser,* Grijalbo, México: 1982, p. VII.

formulación parecía no tomar en consideración que –al igual que su polo opuesto, la desideologización[414]– cualquier extrapolación del debido lugar del componente ideológico en la filosofía puede afectar la adecuada comprensión de esta sui géneris forma de saber.

Althusser consideraba que "Marx ha abierto al conocimiento científico un nuevo y tercer continente científico, el continente historia, mediante un corte epistemológico cuya primera incisión, temblorosa aún, está inscrita en *La ideología alemana,* luego de haber sido anunciada en las *Tesis sobre Feuerbach*"[415]. Tanto el concepto de corte epistemológico (Gaston Bachelard), cuya existencia presume un cambio de problemática (Jacques Martin) –entendido como una totalidad de elementos en una estructura orgánica, única y coherente–, fueron muy apreciados y empleados por Althusser en ese período de la primera mitad de los sesenta, en los que la huella estructuralista en su pensamiento era más evidente.

A tenor seguido planteaba:

> He aquí porque no debemos leer la XI tesis sobre Feuerbach como el anuncio de una nueva filosofía, sino como esa necesaria declaración de ruptura con la filosofía que da lugar a la fundación de una ciencia nueva. Es por eso que, desde la supresión radical de toda filosofía, hasta el "accidente" imprevistos que han provocado los capítulos filosóficos del Anti-Duhring, se extiende ese largo silencio filosófico, en el que solo habla la ciencia nueva.[416]

Esta posición le conduce a establecer unos límites inexpugnables entre la ciencia y la filosofía, que excluye la posibilidad de que elementos científicos afloren en alguna formulación filosófica,

---

414 F. Sánchez y P. Guadarrama. "Ideologización o desideologización en el estudio de la cultura latinoamericana", *Islas,* No. 89, (1988), pp. 92-108.

415 L. Althusser. *Lenin y la filosofía,* Colección Ideas de Hoy, Buenos Aires: 1971, p. 30.

416 *Ibíd*., p. 31.

aunque establece una excepción con el marxismo al considerar la confluencia entre su materialismo filosófico de nivel superior, en lo que él llama punto nodal con la ciencia[417]. Aunque, en sentido general, para el filósofo francés: "La filosofía no es una ciencia: La filosofía es distinta de las ciencias. Las categorías filosóficas son distintas de los conceptos científicos"[418]. Este criterio le conduce a considerar que: "si la ciencia une, y une sin dividir, la filosofía divide, y no puede unir más que dividiendo".[419]

Althusser comparte el criterio de Lenin expresado en su trabajo póstumo *Sobre el significado del materialismo militante,* según el cual:

> La filosofía materialista está, y de una manera que le es propia, particularmente interesada en lo que ocurre en la práctica científica porque representa, en su tesis materialista, las convicciones espontáneas de los científicos en lo que respecta a la existencia del objeto de su ciencia y a la objetividad de su conocimiento.[420]

Y personalmente fue consecuente con este planteamiento cuando en múltiples ocasiones, y no sólo cuando ofrece su *Curso de filosofía para científicos*, sino que a lo largo de toda su obra se aprecia que está muy atento a los avances de determinadas ciencias para inferir formulaciones filosóficas que trascendieran el nivel teórico de aquellas.

Esto puede apreciarse en su evidente intención por desarrollar la dialéctica marxista, con el marcado interés de superar algunas interpretaciones dogmáticas y deterministas reinantes de la misma en esa época, y declara haber tomado de la lingüística y el psicoanálisis –más allá del reconocimiento de la condición científica de este

---

417 "Me adelanto a decir que la existencia leninista en afirmar el nexo privilegiado entre las ciencias y la filosofía materialista marxista, atestigua que se trata de un punto nodal decisivo, que llamaremos, si nadie se opone, punto nodal". *Ibíd*., p. 52.

418 *Ibíd*., p. 43.

419 *Ibíd*., p. 11.

420 *Ibíd*., p. 51.

último y de la significación posterior que tendría en su vida personal por su enfermedad mental– el concepto de superdeterminación. Este concepto distinguiría radicalmente la concepción de la contradicción en Hegel de la sostenida por Marx[421], por lo que fundamentaba la necesidad de su instrumentación cuando planteaba:

> No equivocarse aquí: ese condicionamiento mutuo de existencia de las "contradicciones" no anula la estructura dominante que reina en las contradicciones y sobre ellas [en este caso la determinación en última instancia por la economía]. Ese condicionamiento no termina, en su aparente circularidad en la destrucción de la estructura de dominación que constituye la complejidad del todo y su unidad. Muy por el contrario, es, en el interior mismo de la realidad de las condiciones de existencia de cada contradicción, la manifestación de esa estructura en dominante que la hace la unidad del todo. Esta reflexión de las condiciones de existencia de la contradicción en el interior de sí misma, esta reflexión de la estructura articulada en dominante que constituye la unidad del todo complejo en el interior de cada contradicción, constituye lo más profundo de la dialéctica marxista, lo que he intentado asir hace poco bajo el concepto de "superdeterminación".[422]

Marta Harnecker ha reconocido debidamente la significación teórica de aquella empresa[423] –de otro modo tampoco se explicaría tanto reconocimiento y seguidores en múltiples países y disciplinas académicas el discurso althusseriano–.

---

421 "Este término de 'sobredeterminación', permite ver la diferencia fundamental de la 'contradicción' marxista con respecto a la 'contradicción' hegeliana, la cual no está nunca realmente 'sobredeterminada' aunque, a veces, pueda aparentarlo". A. Roies. *Lectura de Marx por Althusser,* Editorial Laia, Barcelona: 1974, p. 124.

422 L. Althussser. *Por Marx, op. cit*., p. 198.

423 M. Harnecker. "El marxismo un antidogma", *Los conceptos elementales del materialismo histórico,* Siglo XXI, México: 1989, p. 18.

Althusser consideraba a la filosofía como un arma de la revolución[424] y del socialismo, por eso se enfadó mucho cuando fue invitado a Polonia y observó la preocupación de los filósofos de aquel país por el tema de la libertad individual y el de la persona humana, cuando a su juicio debían estar analizado otros problemas más trascendentales, referidos a los que se le planteaban por entonces a aquellos países en cuanto a la construcción del socialismo. Tal vez no se percató entonces que aquel problema del individuo, la alienación, la libertad, etc., no era sólo interés del existencialismo occidental, sino una urgencia teórica del marxismo y especialmente del socialismo en sus ensayos prácticos en los nuevos tiempos, como Sartre y Schaff, entre otros, demandaban.

Todo parece indicar que la perspectiva estructuralista de Althusser en modo alguno obstaculizó su actividad política y revolucionaria, su dinámica militancia comunista ni su identificación con los procesos de liberación nacional, de luchas anticoloniales y antiimperialistas, como las de Argelia, país donde había nacido y desarrollado su infancia, así como la guerra del pueblo vietnamita, su identificación con las revoluciones de China y Cuba, con los movimientos estudiantiles de Europa Occidental en los sesenta y, en general, con las luchas por lograr avances del socialismo que borraran la nefasta imagen del estalinismo en la Unión Soviética y demás países de Europa Oriental, los cuales visitó para impartir conferencias e intercambiar análisis con la mejor intención de contribuir al desarrollo de un socialismo más deseable.

La actividad filosófica le interesaba no sólo desde el punto de vista teórico sino en su articulación práctica con los movimientos sociales y revolucionarios, como lo evidencia el hecho de intentar crear un Centro de Estudios de los Movimientos Populares, sus

---

424 "La filosofía marxista-leninista, o materialismo dialéctico, representa la lucha de clases del proletariado en la teoría. En la unión de la teoría marxista y del movimiento obrero (realidad última de la unión de la teoría y de la práctica) la filosofía deja, como dice Marx, de 'interpretar el mundo' y se convierte en un arma para su transformación: la revolución". L. Althusser. "La filosofía como arma de la revolución", *Posiciones, op. cit.*, p. 45.

Ideologías y sus Doctrinas Teóricas (Cemti)[425], incluso con la colaboración de sociólogos y filósofos de la entonces Unión Soviética y de otros países. Todo lo cual evidencia que su preocupación por la práctica teórica no era simple ni eminentemente teórica, aunque ante todo era de profundidad teórica –independientemente de que se coincida o no con sus ideas en general–, pero parece que tenía plena conciencia de que el deber fundamental de un intelectual revolucionario es, ante todo, ser un buen intelectual.

De manera que se puede inferir que el estructuralismo, al menos en el caso de Althusser, no significó en modo alguno una postura conservadora ni indiferente ante la praxis política. Al contrario, precisamente su comprometida actividad política parecía dar razones a su discípulo y sincero amigo, Michel Foucault, cuando le otorgaba una significativa función práctico-política al estructuralismo, al plantear:

> Creo que un análisis teórico riguroso del modo de funcionamiento de las estructuras económicas, políticas e ideológicas es una de las condiciones necesarias de la acción política, en la medida en que la acción política constituye una manera de manipular y, eventualmente de cambiar y de transformar una estructuras (…) No considero que el estructuralismo sea una actividad exclusivamente teórica para intelectuales de salón, creo que puede y debe articularse en unos modos de hacer (…) creo que el estructuralismo tiene que poder otorgar a toda acción política un instrumento analítico que es indispensable. La política no tiene por qué estar obligatoriamente condenada a la ignorancia.[426]

El análisis de la especificidad de la filosofía, en su articulación con la ciencia y la ideología, posibilitó que Althusser, durante su etapa de mayor coqueteo con el estructuralismo, aun cuando prevaleciera un visión sincrónica, sesgada y estrecha de las mismas,

425 L. Althusser. *El porvenir..., op. cit.*, p. 328.

426 Didier Eribon. *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona: 1992, pp. 224-225.

intentara concebirlas de alguna forma interrelacionadas, concatenadas y articuladas en funciones concluyentes y tributarias a la praxis social de la humanidad en distintas etapas de su historia, pero especialmente en la época en que le correspondió vivir pues concibió a las tres esferas, especialmente en sus posibles funciones, como instrumentos emancipatorios y desalienadores vinculadas a sus diferentes capacidades epistémicas.

En resumen, puede considerarse que el estructuralismo constituye una vía más de los continuados esfuerzos que ha desarrollado el pensamiento humano desde la filosofía y la ciencia por lograr una mejor comprensión del mundo, y especialmente del desarrollo social.

Independientemente de la forma reduccionista y unilateral en el plano epistemológico y metodológico en que se planteó el estudio de los fenómenos, no cabe la menor duda que trataba de dar continuidad a la tradición holística, dialéctica y sistémica que ha caracterizado a lo mejor del pensamiento filosófico desde la Antigüedad hasta nuestros días.

Era lógico que, con el desarrollo alcanzado por las ciencias naturales y sociales durante el siglo XIX, especialmente de la biología, la economía, la sociología, la antropología, etc., el análisis sobre los sistemas estructurados, las funciones de cada uno de los elementos que lo componen, la estabilidad, el dinamismo de los mismo, etc., ocupara una merecida atención en investigadores de las más diversas disciplinas y posturas filosóficas. Por tal motivo, lo mismo de la perspectiva positivista que de la marxista (y desde cualquier otra que tuviera algunos puntos de contacto con la tradición racionalista del pensamiento occidental), era comprensible que pudiera encontrar simpatizantes de algún modo. Otro asunto fue que, en ocasiones, se hiperbolizara en determinados análisis e intentara convertirse en vara mágica que resolviera todos los posibles entuertos.

Si bien el análisis estructural y/o funcional, en sus diversas expresiones, pudo en ciertas ocasiones destilar determinadas posiciones ideológicas orientadas a la conservación de algún tipo de orden social en dependencia de la actitud política del investigador que lo asumiese, resulta una infundada extrapolación sostener que

la asunción del mismo ya de antemano presupone identificarse con la conciliación o el conservadurismo. Hay muchos ejemplos, y no sólo el de Althusser, Foucault, etc., y múltiples casos que servirían de contraejemplo.

Ningún investigador científico, en cualquiera de los campos que cultive su trabajo, podrá desconocer jamás la significación epistémica que posee un enfoque estructural y funcional de cualquier fenómeno, a menos que se deje arrastrar por el misticismo más irracional. De manera que, se desee o no, consciente o inconscientemente, no sólo en el terreno de la investigación científica sino en el nivel de la vida cotidiana, todos hablamos en prosa, todos pensamos y hasta actuamos de una forma estructural y funcional, sin que esto implique necesariamente tener necesidad de construirle altares al estructuralismo.

Tal vez uno de los méritos principales de Althusser fue intentar sacudir el pensamiento marxista de la modorra dogmática y determinista, en realidad antimarxista, revitalizando su fermento crítico y de autosuperación en nuevas circunstancias, y aprovechando los avances de las ciencias en la nueva época como se trataba del enfoque estructural, más allá de cualquier consideración sobre su validez o no. Pero, en especial, resultó muy valioso su intento de ejercitar la validez del análisis marxista para estudiar la génesis y evolución inicial de la propia teoría marxista, especialmente de Marx, aunque también Engels y Lenin ocuparon la debida atención del filósofo francés, con el objetivo de detectar sus lagunas, sus problemas no debidamente analizados o sus formulaciones no suficientemente fundamentadas.

Si algo parece que tuvo muy presente Althusser fue aquella sabia recomendación de Lenin, lamentablemente no siempre adecuadamente acogida, según la cual:

> … no consideramos, en absoluto, la teoría de Marx como algo perfecto e intangible: estamos convencidos por el contrario, que no ha hecho sino colocar la piedra angular de la ciencia que los

socialistas deben desarrollar en todas direcciones, si es que no quieren quedarse rezagados en la vida.

No cabe la menor duda de que la obra de Althusser ocupa un significativo lugar en la batalla entre el marxismo y el antimarxismo, así como en la lucha militante antifascista, anticolonialista y antiimperialista, y por la realización de un tipo de socialismo que superara no sólo al capitalismo real, sino también al entonces "socialismo real" de su época.

La influencia de su pensamiento en el ámbito latinoamericano pone de manifiesto que despertó múltiples simpatías en algunos sectores de la intelectualidad de izquierda de este continente, como de otras partes del mundo, que vieron en su obra un nuevo intento de reconstrucción teórica de la concepción materialista y revolucionaria del mundo, especialmente de la dialéctica científica, y de orientar a los científicos en el rescate del papel de la filosofía y su especificidad, a diferencia de las ciencias, en cuanto a la concepción de la verdad[427] y, en particular, del marxismo no sólo como instrumento permanente renovable de interpretación del mundo sino, lo que es más importante, de su transformación hacia una sociedad más humana y libre que la engendrada por el capitalismo.

¿Para qué filosofar? (Funciones de la filosofía)[428]

En la época contemporánea, caracterizada por el pragmatismo más tenaz y la visión tecnocrática del desarrollo social, parece prevalecer en ocasiones el criterio de que dedicarse al estudio de la filosofía no constituye más que una pérdida de tiempo.

Algunos consideran que ya pasó el momento en que se estudiaba Filosofía y Letras sólo para portar el anillo de graduado e impresionar al visitante con el majestuoso pergamino ostentador

427 "Las Tesis filosóficas, al no ser susceptibles de demostración o de prueba científicas, no pueden denominarse 'verdaderas' (demostradas o probadas, como sucede en matemáticas y en física). Sólo pueden denominarse 'correctas' ". L. Althusser. *Curso de filosofía..., op. cit.,* p. 13.

428 *Filosofía y Sociedad, op. cit*.

en la pared de dicho título, aunque la actividad del nombrado finalmente no tuviese mucho que ver con las pretensiones académicas de tal documento.

En el mundo actual, saturado de tantas profesiones que a diario pierden su valor por los golpes que le propugna la aceleración tecnológica, nada tiene de extraño que la dedicación exclusiva a la filosofía sea vista por algunos casi como una extravagancia, o la forma más refinada de ser toda la vida "un muerto de hambre"; por lo que sólo es admisible tal dedicación si está acompañada de una sustentación financiera a través de las más exitosas vías extrafilosóficas.

Lo peor es que tal común criterio de la conciencia cotidiana se ha trasladado, con la valoración de dicha actividad, a otras épocas y se llega a pensar injustamente que toda la vida los filósofos no han constituido más que un reducido círculo de ociosa carga social que, junto a poetas, artistas, etc., no han producido más que preocupaciones por seudoproblemas.

Afortunadamente no ha sido siempre éste el criterio que ha prevalecido. Ha sido más común que, desde que la filosofía se constituyó en actividad intelectual específica, sus practicantes han gozado de un prestigio especial al considerárseles no sólo sabios, sino personas a las cuales se les debía escuchar o leer a fin de orientar mejor la actitud ante los problemas más trascendentales, como la vida, la muerte, Dios, la felicidad, el conocimiento, etc.

Esto significa que alguna utilidad se apreció en el cultivo de dicha profesión. De otro modo, no se explica la alta estimación que los filósofos recibieron en muchas cortes y otros círculos de poder, y que hoy se les aprecia y hasta contrata en los *think tanks*.[429]

---

429 Los llamados "tanques pensantes" (*think tanks*) son una evidente muestra de que los filósofos han adquirido en la actualidad cierta reputación en determinadas esferas, como consultores de algunas instituciones de ciertos aparatos estatales. No es de extrañar que en ocasiones se les contrate al igual que a astrólogos, magos, hechiceros, etc. y otros supuestos poseedores de poderes esotéricos.

Con el nacimiento de la modernidad, la filosofía fue ampliando su radio de productores y consumidores. Sin embargo, por esa misma razón, un mayor número de personas han tenido acceso a un nivel cultural más elevado y han podido plantearse la sempiterna pregunta: ¿para qué sirve la filosofía?

En una ocasión anterior, abordamos el asunto del por qué y para qué filosofar en la perspectiva de la producción filosófica que se observa en América Latina, en la cual apreciamos al menos tres tendencias principales: hermenéutica, latinoamericanista y dialéctico-materialista[430], cada una de las cuales presupone una visión muy distinta del objeto y el sujeto del filosofar, en correspondencia con los criterios manejados respecto a lo universal en la cultura[431]. Los filósofos de las distintas épocas se han pronunciado de un modo u otro ante esta pregunta, aunque no haya constituido éste un tema particular de su mayor atención pues, como plantea Gustavo Bueno: "La consideración del papel de la filosofía no es una cuestión perifilosófica sino que nos introduce en el centro mismo de los problemas de la filosofía, los problemas en torno a la naturaleza del saber"[432].

En la actualidad, se está en mejores condiciones de hacer un balance reconstructor del papel de la filosofía, pues se tienen muchos más elementos de la producción cultural de distintos pueblos, fuentes con las que filósofos e historiadores de épocas anteriores no siempre contaron. Pero ese análisis se ejecuta no con intenciones eruditas sino prospectivas, a fin de decidir si vale la pena o no seguir cultivando este tipo de saber, independientemente del hecho de que los hombres del futuro tendrán sus razones suficientes para hacerse la misma pregunta de hoy: ¿para qué filosofar?

A la filosofía se le pueden atribuir múltiples funciones, que explican por qué tantos hombres en distintas épocas y circunstancias

---

430 P. Guadarrama. *¿Por qué y para qué filosofar en América Latina?* Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba: 1988.

431 P. Guadarrama y N. Pereliguin. *Lo universal..., op. cit.*

432 Gustavo Bueno. *¿Qué es la filosofía?* Pentalfa, Oviedo: 1995, p. 82.

se han dedicado a su cultivo. Entre ellas se pueden destacar las siguientes, con sus consecuentes objetivos:

Función-objetivos:

1. Cosmovisiva: saber, comprender, pronosticar.
2. Lógico-metodológica: examinar, enjuiciar, analizar.
3. Axiológica-hermenéutica: valorar, interpretar, apreciar.
4. Hegemónica: dominar, controlar, cooptar.
5. Práctico-educativa: transformar, cultivar, superar.
6. Emancipatoria: liberar, emancipar, desalienar.
7. Ética: comportar, reconocer, conducir.
8. Político-ideológica: orientar, disponer, manipular, convocar.
9. Estética: disfrutar, deleitar, gustar, estimular.
10. Humanista: perfeccionar, progresar, humanizar.

La primera de ellas, la función cosmovisiva, ha sido una de las que más distinguió a la filosofía desde sus primeras manifestaciones hasta nuestros días.

La filosofía surgió como saber diferenciado en el proceso emancipatorio de la conciencia mítico-religiosa, en su delimitación paulatina del conocimiento empírico y científico y en su diferenciación de las restantes formas de la conciencia social.

También se diferenció radicalmente de la conciencia cotidiana de los pueblos por sus marcadas pretensiones abstractas de conformación de un cuerpo teórico de ideas nucleicas sobre bases racionales, que posibilitan contribuir al cultivo del saber sobre el comportamiento de los fenómenos tanto del mundo natural, como social y de la psiquis humana, a fin de contribuir a comprender y pronosticar su desenvolvimiento. Ella se constituye en un paradigma supremo de referencia para la reflexión y la acción de los hombres en circunstancias históricas de madurez, en cuanto al desarrollo social y su proceso de diferenciación.

Algunos de los pueblos del Antiguo Oriente alcanzaron también un nivel de desarrollo tanto en el orden material como espiritual, que permite asegurar propiamente la existencia de filosofías en

esas culturas, aunque el término posea una exclusiva procedencia griega y hoy parezcan incluso forzadas algunas traducciones a las lenguas modernas del concepto, cuyo contenido se corresponde a este tipo de saber en las lenguas orientales.

Hasta los primeros historiadores de la filosofía, como Diógenes Laercio, ya en aquella época planteaban, aunque no aceptaban, que para muchos la filosofía había tenido su origen en lo que los griegos denominaban pueblos bárbaros. Así, con desaprobación, planteaba:

> Dicen algunos que la Filosofía excepto el nombre, tuvo su origen entre los bárbaros; pues como dice Aristóteles en su *Mágico*, y Soción en su libro XXIII *De las Sucesiones*, fueron los magos sus inventores entre los persas; los caldeos entre los sirios y babilonios; los gimnosofistas entre los indios; y entre los celtas y galos los druidas, con los llamados Semnoteos.[433]

En la actualidad, las investigaciones confirman el criterio de que la gestación de las ideas filosóficas no fue un producto exclusivo de los griegos, aunque indudablemente gracias a éstos la filosofía logró un estatus, desarrollo, proliferación y prestigio anteriormente desconocidos.

Tanto en China como en la India prevaleció la concepción de lo que posteriormente se denominaría filosofía como un tipo de saber que aspiraba a profundizar en las vías esenciales que permiten el mejor conocimiento del mundo.

En los *Upanishads*, ese antiguo documento de la India, sostenía *Vivekachudamani*, entre otros filósofos, que "vano es el estudio de la filosofía si no conduce al conocimiento de la esencia"[434]; en tanto que *Yoga Vâsishtha*, por su parte, planteaba que "el hombre liberado piensa siempre en el Ser, que es la meta de todo razonamiento filosófico, el conocimiento de todo corazón, que es el todo y está por

433 Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos más ilustres,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1990, p. 9.

434 A.A.V.V. *El espíritu de los Upanischadas,* Ediciones Caballero, Buenos Aires: 1944, p. 58.

doquiera"[435]. Esta búsqueda de las determinaciones del Ser sobre bases eminentemente lógicas que ya se diferenciaban de cualquier deidad, constituían el salvoconducto principal para la entrada en el reino de la filosofía.

Similar interés por la totalidad está presente en otras concepciones filosóficas, como el taoísmo. Según opina Granet, "las ideas conjuntas de Orden, de Total, de Eficacia dominan el pensamiento de los chinos. No se han preocupado de descubrir reinos en la Naturaleza. Toda realidad es en sí total. Todo en el Universo es como el Universo"[436]. Sin embargo, la intención omnicomprensiva de los orientales no estaba dirigida a la simple erudición, sino que está articulada a la función práctica del saber filosófico en cuanto instrumento eficaz para lograr una vida más útil y feliz.

En el mundo griego alcanzó una mayor plenitud el criterio de que el filósofo es aquel que "ama la sabiduría, no en parte, sino en su totalidad"[437], como sostenía Platón. Ese criterio seguiría marcando la especificidad del saber filosófico para todos los tiempos.

Por su parte, Aristóteles concebía a la filosofía como una ciencia, pero con la particularidad de que "no se identifica con ninguna de las que hablan parcialmente del ser, porque ninguna de las demás ciencias se ocupa del ser como ser, con su universalidad"[438]. Tal visión totalizadora, que implica despojar al ser de sus determinaciones particulares, se constituyó en característica fundamental del saber filosófico en la Antigüedad, cuando el conocimiento científico no era suficiente para penetrar en las esferas específicas de la realidad y, en su lugar, la filosofía intentaba abordarla en su totalidad.

Algunos podrán cuestionarse en qué medida resulta funcional un tipo de conocimiento tan genérico; precisamente su mayor utilidad radica en que posibilita una orientación de actitudes desde una perspectiva más amplia que las que pueden ofrecer otras

435 *Ibíd.,* p. 126.

436 Marcel Granet. *El pensamiento chino,* UTEHA, México: 1959, p. 23.

437 Platón. *La República,* Aguilar, Madrid: 1968, p. 372.

438 Aristóteles. *Metafísica. Política,* Editorial Estudios, La Habana: 1968, p. 95.

formas del conocimiento humano. Por tal razón, el hombre puede tomar en consideración elementos muy distintos, por su nivel de generalización y abstracción, a los empleados cuando efectúa su análisis desde una parcela más estrecha del saber o desde otra perspectiva, como el caso de la religiosa.

Esto presupone que la filosofía, por sí misma, tampoco puede lograr todo el conocimiento a que aspira el hombre. Para ello es necesario que se apoye en los resultados de las ciencias y en toda la experiencia humana sistematizada.

Uno de los momentos de mayor utilidad gnoseológica de la filosofía fue cuando predominó sobre las restantes formas de la conciencia social, como en el caso del mundo griego. Allí su intención omnicomprensiva desplegó, hasta el máximo posible para la época, sus potencialidades y pudo irradiar esclarecedoramente sobre los incipientes conocimientos científicos, la política, la moral, el arte, el derecho y hasta sobre la religión, aun cuando esta última no cesase en su empeño permanente de permearla, como no renunciará jamás.

La pragmática utilización que se hizo de la filosofía en la cultura romana puso de manifiesto que sus distintas funciones no siempre se mantienen equilibradas o en igual proporción. Por el contrario, aunque subsistan de algún modo en épocas y regiones diferentes, unas funciones toman mayor fuerza en correspondencia con las exigencias circunstanciales.

Durante la Edad Media, la función omnicomprensiva de la filosofía quedó limitada y subordinada al poder de la religión, que se autoconstituyó en saber absoluto dominante y no posibilitaba autonomía a los elementales conocimientos científicos existentes, ni a la filosofía, y mucho menos al pensamiento político y jurídico.

No había forma del pensamiento que escapara a su tutela. Tal subordinación quedó refrendada en San Buenaventura, para quien “todo conocimiento viene subordinado y sirve a la teología, ciencia de Dios, por lo cual toma ejemplos y usa términos de todo género de conocimientos”[439], como en Tomás de Aquino, quien dejó muy

---

439 San Buenaventura. “Reducción de las ciencias a la teología”, Eduardo

poco margen de libertad en cuanto a la delimitación del objeto de la filosofía al plantear que "las reflexiones de casi toda la filosofía se ordenan al conocimiento de Dios".[440]

Una vez más, se le planteó al saber filosófico la tarea de emanciparse de la tutela religiosa para poder desarrollar plenamente su función cosmovisiva. Siempre que la filosofía hace algún tipo de concesión en cuanto a su objeto de estudio y a los métodos racionales para estudiarlo, pierde parte de su poderío y autonomía.

En la medida en que el Renacimiento orientó más su preocupación hacia la problemática antropológica en lugar de la teológica, y fue rompiendo las ataduras de la escolástica, como se apreció en Erasmo, la misión cosmovisiva de la filosofía pudo ser apreciada de manera más evidente y específica.

Con la modernidad, la filosofía incrementó sus pretensiones sistematizadoras del conocimiento de la realidad. Se articuló cada vez más con la función lógico-metodológica que, aunque ya estaba plenamente enunciada desde la Antigüedad, adquiriría un perfil más declarado, especialmente a través de lo que se conoce como la confrontación entre el racionalismo y el empirismo.

La superación de ambas posiciones intentó alcanzar la filosofía de la Ilustración y, en especial, la filosofía clásica alemana a partir de Kant quien, para elaborar su sui géneris gnoseología, partió del presupuesto omnicomprensivo de que "si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos sin embargo no proceden de ella"[441]. De tal modo, insistía en el papel activo y decisivo del sujeto en el proceso cognoscitivo que, hasta Marx, fue desarrollado generalmente por el idealismo filosófico.

En Hegel, la filosofía llegó a la consumación de su pretensión cosmovisiva con la elaboración de sistemas que han pretendido

---

Torres. *Antología del pensamiento medieval,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1975, p. 510.

440 Tomás de Aquino. "Suma contra gentiles", *ibíd.*, p. 322.

441 I. Kant. *Crítica de la razón pura,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1973, p. 33.

abordar todas las esferas posibles del conocimiento humano. Para el pensador alemán: "su contenido no es otro que el que originariamente se ha producido y produce en el dominio del espíritu viviente en el mundo exterior e interior de la conciencia, esto es, que su contenido es la realidad"[442]. Pero la realidad, en su conjunto, es como una totalidad que exige ser interpretada conceptualmente, y la forma suprema de tal interpretación es lógicamente la filosofía.

La filosofía clásica alemana le rindió culto a la filosofía como forma superior del saber humano, de ahí que cada uno de sus representantes trató, a su modo, de construir un sistema abarcador de todo el conocimiento humano. No era otra la intención de Fichte con su teoría de la ciencia, o de Schelling con su sistema del idealismo trascendental.

Sin embargo, sería un filósofo de menor reconocimiento por la historiografía filosófica más común, Feuerbach, quien daría las claves desde la perspectiva del materialismo, al demostrar las debilidades de los grandes sistemas filosóficos idealistas y especulativos, sin que esto significase el abandono de la función cosmovisiva de la filosofía. A su juicio:

> La filosofía es el conocimiento de lo que es. La ley suprema de la filosofía, su más alta misión, consiste en pensar y conocer las cosas y seres (*Wesen*) tal y como ellos son. Lo que es tal como es, por tanto, lo verdadero expresado verdaderamente, parece superficial; lo que tal como no es, por tanto, lo verdadero expresado no verdaderamente e invertidamente, parece ser profundo.[443]

La validez de esta tesis se comprueba fácilmente cuando se está en presencia de algunos de esos oscuros y esotéricos sistemas

---

442 Guillermo Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Editorial Estudios, La Habana: 1968, p. 22.

443 Ludwing Feuerbach. "Tesis provisionales para la reforma de la filosofía", E. Dominic y otros. *Antologías de la filosofía clásica alemana,* Universidad de La Habana: 1985, p. 60.

filosóficos, que impresionan al lector desviando su atención de las más sencillas verdades.

En la Antigüedad, el intento omnicomprensivo de la filosofía quedó plasmado en lo que se consideró sus tres partes fundamentales: física, lógica y ética. Posteriormente, esta división no fue suficiente para determinar su verdadero radio de acción por lo que complejas nuevas ubdivisiones se incorporarían de forma cada vez más especializada, como la filosofía de la historia, del derecho, del arte, de la religión, etc. Se trataba de dejar bien establecido que no existe porción alguna de la realidad que pueda escapar a su mirada escrutadora y a su intención de comprender todos los fenómenos del infinito universo.

Esa pretensión abarcadora y predictiva se mantiene presente en la filosofía contemporánea, aun cuando sea de un modo diferente, pues algunos, aunque hayan rechazado explícitamente el criterio de considerar a la filosofía como una ciencia de las ciencias, no han renunciado a que su escalpelo metodológico descubra los misterios entrañables de nuevas esferas de la realidad y, por tanto, del conocimiento, antes ignoradas por el hombre.

Así, aunque la postura de Marx y Engels era crítica frente a los sistemas filosóficos absolutizantes y cerrados, porque consideraban que "el sistema es, cabalmente, lo efímero en todos los filósofos"[444], sin embargo algunos de sus seguidores, en nombre

---

444 "… y lo es precisamente porque brota de una necesidad imperecedera del espíritu humano: la necesidad de superar todas las contradicciones. Pero superadas todas las contradicciones de una vez y para siempre, hemos llegado a la llamada verdad absoluta, la historia del mundo se ha terminado, y, sin embargo, tiene que seguir existiendo, aunque ya no tenga nada que hacer lo que representa como se ve, una nueva e insoluble contradicción. Tan pronto como descubrimos –y en fin de cuentas nadie nos ha ayudado más que Hegel a descubrirlo– que planteada así la tarea de la filosofía, no significa otra cosa que pretender que un solo filósofo nos de lo que sólo puede darnos la humanidad entera en su trayectoria de progreso; tan pronto como descubrimos esto, se acaba toda filosofía, en el sentido tradicional de esta palabra. La 'verdad absoluta', imposible de alcanzar por este camino e inasequible para un solo individuo, ya no interesa, y lo que se persigue son las verdades relativas, asequibles por el camino de las ciencias positivas

del marxismo, le construyeron con el materialismo dialéctico un aparato tan especulativo como aquellos sistemas inamovibles que aquél había criticado, sin que esto significase renunciar a la necesaria sistematización del saber que demanda toda filosofía.

El positivismo de Comte y Spencer, no obstante su oposición a la metafísica tradicional, no escapó a la construcción de sistemas filosóficos tan abarcadores que intentaban clasificar todo el conocimiento científico, los "estadios" de la evolución de la humanidad, los "primeros principios" sobre los que se rige todo lo existente. Según Comte: "... la verdadera filosofía se propone sistematizar, en la medida de lo posible, *toda la experiencia humana, individual y sobre todo colectiva*, contemplada a un tiempo en los tres órdenes de fenómenos que la caracterizan, pensamientos, sentimientos y actos"[445] (la cursiva es nuestra). Los discípulos de esa corriente no han renunciado a la explicación de todo lo existente, sólo que lo han intentado a través del prisma de alguna ciencia en distintos momentos, como la biología, la psicología, la física, la lingüística, etc.

En el panorama contemporáneo de la filosofía, cada una de las nuevas corrientes de pensamiento que han ido apareciendo han expresado siempre de alguna manera, aunque por vías diferentes, esa aspiración cosmovisiva del saber filosófico, aun cuando no se revele necesariamente en la construcción de un sistema articulado para ese fin.

Pero no es difícil descubrir lo mismo en Nietzsche que en Husserl, Sartre, Heidegger, Ortega y Gasset, Vasconcelos y otros pensadores latinoamericanos, elementos que atestiguan tal intención, de la misma forma que se aprecia hoy en día en Habermas o Appel a través de la "acción comunicativa". Para aquel filósofo mexicano –caracterizado por ser uno de los que más pretendió en esta región conformar un sistema filosófico omnicomprensivo, el del monismo estético–:

---

y de la generalización de sus resultados mediante el pensamiento dialéctico". F. Engels. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", C. Marx y F. Engels. *Obras..., op. cit.,* pp. 384-385.

445 Auguste Comte. "Sistema de política positiva", *Lecturas sobre historia de la filosofía,* Universidad de La Habana, La Habana: 1973, p. 271.

> … el problema de la filosofía contemporánea, más complicado que el de cualquier época anterior, consiste en descubrir sistemas de unidad, sin eliminación de factores, unidad sustancial por encima de la disparidad formal y de la diferencia de estados dinámicos. Además un rumbo hacia el cual converjan todas las direcciones dispersas.[446]

Constantemente afloran nuevas manifestaciones de esa intención cosmovisiva de la filosofía. El día que se abandone tal empresa habrá muerto la filosofía y, supuestamente, ya no tendrá sentido hacerse la pregunta ¿para qué filosofar? Porque el hombre, de forma ilusa, pensará que ya posee todas las respuestas posibles a los constantes enigmas del mundo.

Algo similar ocurre con la función lógico-metodológica, que posibilita el ejercicio del examen detallado y el enjuiciamiento crítico que siempre debe conllevar el más genuino análisis filosófico.

Desde la Antigüedad, quedó establecido que la filosofía constituía ante todo un camino acertado para el logro de la sabiduría. Para Séneca es "la sabiduría de la perfección del alma humana. La filosofía es el amor y la investigación de la sabiduría"[447]. Tal diferencia entre filosofía y sabiduría fue importante en el mundo grecolatino desde los primeros que comenzaron a emplear la palabra filosofía, como Pitágoras y Heráclito. Para ellos estaba adecuadamente concebida la misión epistemológica de la filosofía en la conformación de una sabiduría (*sophia*) mucho más efectiva que la simple erudición.

En Parménides, esa función se expresaba en que el objetivo de la filosofía consiste en contraponer la verdad y la apariencia[448], para lo cual se requiere un acertado empleo de la lógica.

---

446 José Vasconcelos. *Metafísica,* Editorial México joven, México: 1929, p. 161.

447 Séneca. "De la vida bienaventurada", Julián Marías. *La filosofía en sus textos,* Editorial Labor, Madrid: 1963, p. 192.

448 Nicolás Abbagnano. *Historia de la filosofía,* Editorial Estudios, La Habana: 1967, p. 28.

Sin un escrupuloso manejo de los conceptos, era imposible para Sócrates el logro del verdadero conocimiento, por lo que Aristóteles reconocía que: "... dos cosas son, efectivamente, las que hay que atribuir a Sócrates por propio derecho: el principio de la inducción y el de la definición de valor universal. Ambas cosas son el principio de toda ciencia"[449]. Tal criterio quedó grabado en su discípulo por excelencia, Platón, quien consideraba que "los filósofos son los que perciben lo que mantiene su identidad consigo mismo"[450], tarea para la cual deben estar armados de la lógica más efectiva, como lo hizo Aristóteles en su *Órganon*, al sintetizar los alcances de la lógica hasta su época y llevarla a un plano superior a partir del criterio de que saber es demostrar.

Esto más allá de la utilización intencionada de que fue objeto la lógica deductiva aristotélica por parte de la escolástica, a fin de ponerla a servicio de la teología, lo cual indica a su vez para qué puede servir también la filosofía. La lógica aristotélica perdurará por el rico arsenal epistemológico que encierra, a pesar de sus limitaciones que, ya desde el Renacimiento, comenzaron a ser criticadas.

En esa labor se destacó Francis Bacon al enfrentarse al deductivismo aristotélico predominante hasta entonces[451]. La modernidad burguesa exigía una aceleración de los conocimientos científicos que posibilitaran avances en la industria, la navegación y otras formas de comunicación, etc. Los avances en los métodos lógicos de obtención del conocimiento permitirían salir del marasmo de la

---

449 Aristóteles. *Metafísica. Política, op. cit.,* p. 323.

450 Platón. *La República, op. cit.*, p. 387.

451 "Dos son, y no más, los caminos a través de los cuales se puede buscar y encontrar la verdad: el uno arrancando de la sensación y de las cosas particulares, elevase inmediatamente a los axiomas (Principios) más generales, y luego partiendo de estos mismos principios y de su inconmovible verdad, descubre los axiomas intermedios; éste es el método que hoy se practica. El otro camino es el que remontando la sensación y de las cosas singulares provoca la aparición de los Axiomas, ascendiendo continua y gradualmente hasta llegar, por fin a los Principios de máxima generalidad. Éste es el verdadero camino; pero no ha sido todavía puesto en práctica". Francis Bacon. "Nuevo Órgano", J. Marías. *La filosofía..., op. cit.,* p. 848.

autarquía feudal y abrir el mundo a un necesario mejor autoconocimiento.

La función lógico-metodológica de la filosofía se articularía mucho más a la hegemónica, pues se trataba de proporcionar al hombre las armas conceptuales que le permitirían ejercer su dominio no sólo sobre la naturaleza, sino sobre la sociedad y sobre sí mismo.

El objeto de la lógica fue alcanzando un mayor grado de concreción y utilidad hasta el punto de revelar las infinitas posibilidades de la actual cibernetización del mundo contemporáneo.

Ese carácter concreto de la reflexión lógica fue muy apreciado por Hegel, a quien se le considera un filósofo muy abstracto. Pero, precisamente por haber hecho un uso adecuado de la abstracción, comprendió el contenido concreto que exige una formulación filosófica que se fundamenta en una acertada formulación de la lógica. Según él, "es inapropiado decir que la lógica hace abstracción de cualquier contenido, que enseña sólo las reglas del pensar, sin penetrar en lo que ha sido pensado, y sin poder considerar su naturaleza"[452]. Por la misma razón, es insostenible la tesis que enuncia la validez de métodos de análisis absolutamente abstractos.

Todo método, si aspira a realmente ser efectivo en el conocimiento de un objeto, debe constituir la síntesis de las determinaciones de un contenido concreto. De lo contrario, se corre el peligro de la siempre acechante especulación, por lo fácil que resulta incursionar en ese terreno y lo difícil que es escapar de sus atascos.

Si la filosofía aspira verdaderamente a ser útil, tiene que argumentar sus formulaciones sobre la base lógica más sólida, que siempre revelará en última instancia el contenido concreto de las formulaciones teóricas más abstractas. Sólo si la abstracción se constituye en camino de tránsito necesario de lo concreto a lo concreto sobre nuevas bases teóricas, se justifica la empresa del filosofar.

En esta ardua labor, la filosofía puede demostrar su función práctica, no sólo a través de las mediaciones necesarias del

452 G. Hegel. *Ciencia de la lógica,* Solar-Hachete, Buenos Aires: 1968, p. 42.

conocimiento científico, sino de otras formas de la práctica social. En la medida que la lógica despliegue su capacidad como disciplina normativa y práctica, como la concebía Husserl[453], la filosofía podrá apoyarse en tan vital instrumento, a fin de demostrar también su utilidad.

El hecho de que los temas axiológicos hayan tomado fuerza a partir de fines del siglo XIX, no significa que la función valorativa-hermenéutica de la filosofía deba ser exclusivamente referida a partir de esa época. En todo momento la filosofía ha desempeñado dichas funciones para poder ser propiamente filosofía.

La utilidad de la filosofía ha sido apreciada por sus practicantes en la misma medida en que ha colaborado como instrumento efectivo de valoración e interpretación, que posibilitan que el hombre pueda apreciar mejor las obras de la naturaleza y las sociedades humanas.

Para Platón, las ideas constituían a la vez valores y, en tal sentido, cumplían un significativo papel en las relaciones sociales, por la función paradigmática que desempeñaban al constituir modelos respecto a los cuales debían ser enjuiciadas las acciones humanas, especialmente las morales.

Por su parte, Aristóteles le concedió al valor un sentido más ontológico y vinculado a la fundamentación del ser de las cosas. Mientras que los estoicos pusieron mayor atención a la cuestión de los valores en el terreno de la moral, y fue en este ámbito de la ética en el que más los desarrollaron.

Aun cuando durante el medievo la preocupación por los problemas de los valores, al igual que por las interpretaciones, no ocuparon un lugar principal a menos que fuese la interpretación de los evangelios, por cuanto se presuponía que el valor supremo fuese Dios y, a partir de tal consideración, toda valoración debía supeditarse a tal referente, también en tales circunstancias la filosofía no

453 Edmund Husserl. *Investigaciones lógicas,* Revista de Occidente, Madrid: 1967, p. 41.

dejó de desempeñar su función valorativa y de servir de instrumento a los objetivos teológicos.

En la filosofía moderna tal función se fue haciendo cada vez más nítida y consciente, en la misma medida en que alcanzaba el que era su objeto de atención especial, como se apreció en Hobbes.[454]

En Kant se produce una ruptura significativa en la evolución del pensamiento axiológico. Él es el antecedente inmediato de la axiología moderna, al considerar el hombre coexistiendo en dos mundos: el del ser y el del deber ser. Esta separación fue esencial y exigió, con el tiempo, una doctrina especializada en el estudio del deber (ley moral): la axiología, que en Kant fue elaborada en su razón práctica, diferenciada de la razón teórica.

En Kant se evidenció una identificación entre el bien y el valor y una objetivación de su contenido, cuando expresaba: "Agradable llamase a lo que deleita; bello a lo que solo place; bueno, a lo que es apreciado, aprobado, es decir, cuyo valor objetivo es asentado"[455], que posteriormente fue muy cuestionada por aquellos que se inspiraron en las bases de su filosofía e impulsarían el incremento de la preocupación axiológica y hermenéutica en la filosofía contemporánea.

A fines del siglo XIX, la cuestión axiológico-hermenéutica se convirtió en una de las preocupaciones principales de la filosofía. Ese incremento significativo en la toma de conciencia por esta problemática, orientada a propiciar la valoración, interpretación y el aprecio, no era más que una revelación del significativo papel de dicho problema, que no se había desplegado en toda su riqueza en la filosofía anterior, aunque se encontrase subyacente de algún modo en todas sus precedentes manifestaciones.

Así, Windelband planteaba que la filosofía no tiene como fin los objetos particulares que componen el contenido del conocimiento

---

454 "El valor o estimación de un hombre es como el de todas las demás cosas su precio, es decir, tanto como sería dado por el uso del poder. Por consiguiente no es absoluto, sino una consecuencia de la necesidad y del juicio de otro". Tomás Hobbes. *Leviatán,* I. & 10.

455 I. Kant. *Crítica del juicio,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1990, p. 90.

empírico del hombre. En su lugar, ella se ocupa de las normas a las cuales el pensamiento debe adecuarse para ser válidos y poseer el valor correspondiente. A su juicio, la filosofía:

> Sólo puede seguir viviendo como teoría de los valores universalmente válidos (...) Tiene su propio territorio y su peculiar tarea en aquellos valores eternos en sí válidos, que constituyen la piedra de toque de todas las funciones culturales y la espina dorsal de toda vida particular valiosa. Pero la filosofía sólo tiene que describirlos y explicarlos para dar cuenta de su validez: los manipula no cómo hechos sino como normas.[456]

En tanto que para Rickert conocer es juzgar, aceptar o rechazar, aprobar o rechazar, es decir, reconocer un valor.

Más allá de la polémica entre objetivistas y subjetivistas en cuanto a la existencia de los valores, lo cierto es que toda filosofía cumple una función axiológica-hermenéutica, y ella ejercita al hombre en el hábito permanente y necesario de la apreciación que siempre posee un carácter histórico condicionado por múltiples factores. Para Nicolai Hartmann, quien dedicó especial atención al asunto: "No hay más manera de darse los valores que la conciencia del valor, bajo la forma del sentir el valor. Pero históricamente es mudable este sentir"[457]. A lo que se puede agregar que es histórica dicha apreciación del contenido de la valoración, porque histórico es también, ante todo, el sujeto de la valoración. "No hay valores porque hay valoración, sino al revés hay valoración porque hay valores"[458], sostiene acertadamente José Ramón Fabelo Corzo en su crítica a las tesis axiológicas de Risieri Frondizi.

---

456 Wilhelm Windelband. *Historia de la filosofía,* Antigua Librería Robredo, México: 1943, p. 154.

457 Nicolai Hartman. "Ontología", J. Marías. *La filosofía..., op. cit.,* p. 442.

458 José Ramón Fabelo Corzo. "Epílogo", Risieri Frondizi. *Pensamiento axiológico,* Instituto Cubano del Libro-Universidad del Valle, Cali: 1993, p. 173.

De lo anterior se infiere que el hombre es un ser preparado por el desarrollo social para ejercer la valoración y, en tal desarrollo, la filosofía ha desempeñado cada vez más una creciente función de prepararlo para cumplir con mayor efectividad las tareas de enjuiciar y apreciar su entorno y su propio yo.

Pero resultaría absurdo pensar que el hombre simplemente ejercita, el filosofar, por el placer de sentirse conocedor de la posibilidad de la elección tras la valoración.

La filosofía es, ante todo, un instrumento que posibilita al hombre ejercer una función hegemónica, de dominio, cooptación y control sobre el mundo natural y social. En nada contradice esta función a la emancipatoria y desalienadora que también debe cumplir la filosofía en distinto plano, aunque no siempre lo logre y sólo quede como una encomiable intención.

En el desarrollo del pensamiento filosófico, ha prevalecido el marcado deseo de propiciar al hombre mecanismos que incrementen su poderío en todos los órdenes. En cierta forma, la filosofía nace también como una necesidad de acrecentar el poderío del hombre, que es puesto a prueba desde sus primeras manifestaciones como ser diferenciado del mundo natural.

Dondequiera que hubiesen germinado ideas de corte filosófico, indicaban que el hombre había llegado a un grado de maduración técnica e intelectual que le hacia posible abstracciones más acabadas sobre los constantes problemas objeto de su reflexión.

En obras como el *Tao Te King* de Lao-Tsé, en la que se compendiaba la sabiduría no simplemente de un pensador aislado, sino la acumulada por varias generaciones anteriores que también se cuestionaban similares temas, ya es evidente que una de las misiones esenciales de la filosofía es ofrecer al hombre posibilidades superiores de dominación de su entorno y de sí mismo.

Tal búsqueda de poderío no estuvo exenta de tergiversaciones, pues en ocasiones algunos llegaron a pensar que el dominio del hombre sobre sí mismo implicaba la renuncia al conjunto de placeres o de hábitos de vida diferenciadores del hombre respecto al mundo animal.

Ese es el caso de posturas anacoretas que fueron comunes en algunas manifestaciones del pensamiento filosófico de la antigua India –que después se convirtieron en religiones, como el budismo–, o en Grecia con los cínicos, que ilusamente consideraban que, al llevar una vida similar a la de los perros, podrían encontrar un grado mayor de libertad.

En realidad, tales concepciones y prácticas, al alejar al hombre de su progresiva condición de ser que constantemente debe humanizarse cada vez más, lo convertían por el contrario en un ser mucho más alienado y por tanto menos libre. Esto ya se aprecia en la crítica de Hegel a esta escuela del pensamiento griego[459]. Pero se desarrolla mucho más en las consideraciones de Marx sobre la enajenación que produce en el hombre la falsa imagen de sentirse en determinadas circunstancias más humano y libre, cuando en verdad ejecuta funciones animales como comer, beber, descansar, procrear, etc., y paradójicamente sentirse más cerca del reino animal cuando realiza el "bestial" trabajo. A juicio de Marx: "El obrero solamente se siente fuera de su trabajo, y en su trabajo se siente fuera de sí mismo. Se siente libre cuando no está trabajando, y cuando está trabajando no se siente libre".[460]

Afortunadamente, ese no fue el criterio que a la larga se impuso en la consideración de la utilidad de la filosofía. Pues, en tal caso, la pregunta sobre "¿para qué filosofar?" hubiese tenido como respuesta final la paulatina desaparición no sólo de la filosofía sino del hombre mismo.

Una de las mejores expresiones del criterio de que la filosofía constituye un especial instrumento de hegemonía fue la concepción platónica sobre el poder que debían tener los filósofos en su

---

459 "La independencia de que los cínicos se jactaban tanto era, más bien, dependencia, pues mientras que toda otra esfera de la vida activa entraña el momento afirmativo de la libre espiritualidad, aquello equivale volver la espalda a la esfera en que puede disfrutarse del elemento de la libertad". G. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* Fondo de Cultura Económica, México: 1955, p. 135.

460 C. Marx. *Manuscritos..., op. cit.,* p. 74.

ideal de república, o el conocimiento que debían tener de la filosofía los gobernantes para el mejor gobierno posible.

> Mientras los filósofos no se enseñoreen de las ciudades o los que ahora se llaman reyes y soberanos no practiquen la filosofía con suficiente autenticidad, de tal modo que vengan a ser una misma cosa el poder político y la filosofía, y mientras no sean recusadas por la fuerza las muchas naturalezas que hoy marchan separadamente hacia uno de estos fines, no habrá reposo, querido Glaucón, para los males de la ciudad, ni siquiera, al parecer, para los del linaje humano.[461]

Esta función hegemónica de la filosofía llevó a Nietzsche a plantear que: "Hay que tener mucho cuidado con los filósofos: ocultan siempre una vanidad, una satisfacción interior, por ejemplo Kant, Schopenhauer, los indios. O bien una voluntad de dominio, como Platón".[462]

Pero tal función hegemónica no debe reducirse de ningún modo al poder político o a otra dimensión ideológica, aunque por supuesto la presupone, sino al nexo de la filosofía con el resto de las formas del saber y, en especial, al de las ciencias, como el que le atribuye Aristóteles a través de la lógica.

El cultivo más eficiente de la filosofía ha sido concebido, en la mayoría de las ocasiones, como la posibilidad del incremento del poderío humano sobre la naturaleza. Así, para Bacon el hombre era concebido como ministro e intérprete de la naturaleza, en tanto obrara sobre ella conociéndola a través del uso de la experiencia y la razón, para que le salve de las posibles especulaciones metafísicas derivadas de artificios silogísticos inadecuados.

Todo el ideal de la Ilustración se fundamentó en el poder que podía desplegar el hombre si hacía un uso adecuado del saber, equipado de las más acertadas concepciones filosóficas y científicas.

---

461 Platón. *La República, op. cit.,* pp. 368-369.

462 F. Nietzsche. "Filosofía general", *op. cit.,* p. 28.

Tarea ésta que no siempre fue apreciada por sus consecuencias positivas, como en el caso de Rousseau, para quien las ciencias y las artes han sido engendradas por nuestros vicios, por lo que la "filosofía fecunda siempre en máximas extravagantes", como la equívoca consideración que el lujo hace la grandeza y el esplendor de los estados[463]. Sin embargo, la tendencia que prevaleció durante la Ilustración no fue precisamente ésta, sino la contraría, la que le atribuía una función muy progresiva a las ciencias, las artes y en especial a la filosofía.

El materialismo filosófico en Feuerbach aspiraba a sentar al hombre en el trono del dominio no sólo de la naturaleza, sino de las presuposiciones sobrenaturales.

Marx aspiró a llevar ese dominio a una forma más concreta, al tratar de que la filosofía encontrara cuerpo en la clase social más revolucionaria de los nuevos tiempos: la clase obrera. "Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales [sostenía en 1843] el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales"[464]. Esa sería una de las vías por las cuales la filosofía podría lograr su hegemonía.

En tanto que los positivistas, por otros senderos, trataban por todos los medios que el poder burgués avanzara aún mucho más, convencidos de la utopía abstracta por la que la entronización del individuo, y con el poder de la ciencia y la técnica los conflictos sociales, serían superados por un futuro estado de bienestar generalizado. A tal fin, debía servir la filosofía del liberalismo que John Stuart Mill preconizó partiendo del presupuesto de que:

> ... la única parte de la conducta de todo hombre de que es responsable ante la sociedad, es aquella que se relaciona con los demás. En lo que sólo concierne a él mismo, su independencia debe ser

---

463 Juan J. Rousseau. "Sobre si el descubrimiento de las ciencias y de las artes han contribuido al mejoramiento de las costumbres", *Obras,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1973, p. 507.

464 C. Marx. *Crítica del derecho..., op. cit.,* p. 30.

> absoluta. Todo individuo es soberano sobre sí mismo, así como sobre su cuerpo y su mente.[465]

Ideal que aun el capitalismo oferta entre el extraordinario mercado de fantasías.

Ambas utopías, la socialista y la liberal, se pondrían a prueba durante todo el siglo XX, y se mantienen en la mesa de laboratorio a inicios del siglo XXI. El fracaso de algunos de sus experimentos, como en el caso de los más genuinos y consagrados hombres de ciencia, no hace que abandonen sus proyectos a quienes están convencidos que debe aparecer una fórmula salvadora para la enferma sociedad contemporánea.

En aquel siglo XIX, tan generador de utopías y antiutopías, la filosofía pondría a prueba su condición de generadora de hegemonías, no siempre concebida para las mejores intenciones ni con la confianza suficiente en la capacidad perfeccionadora de las acciones humanas, como en el caso de Nietzsche, quien sostenía:

> Y, en fin de cuentas, vuestro orgullo sin límites os hace acariciar también la esperanza demente de poder tiranizar la naturaleza, porque sois capaces de tiranizar vosotros mismos, pues el estoicismo es una tiranía infringida a sí mismo, como si el estoicismo no fuese el mismo un pedazo de la naturaleza... Pero todo eso es un cuento más viejo que la eternidad: lo que sucedió en otro tiempo con los estoicos se produce hoy mismo desde el momento en que un filósofo empieza a creer en sí mismo. Crea siempre el mundo a su imagen; no puede hacer otra cosa pues la filosofía es ese instinto tiránico, esa voluntad de dominación, la más intelectual de todas: la voluntad de crear el mundo, la voluntad de la causa primera.[466]

---

465 John Stuart Mill. *Sobre la libertad,* Universidad Autónoma de Centroamérica, San José: 1987, p. 32.

466 F. Nietzsche. "Más allá del bien...", *op. cit.,* p. 34.

La instrumentalización de algunas de estas ideas por ideologías totalizadoras ha ofrecido por resultado amargas experiencias de ensayos políticos en el siglo que se despide. Pero lo peor es que no siempre se extraen las adecuadas experiencias y parece, en ocasiones, como si la humanidad estuviese condenada a volver sobre los mismos pasos.

En la actualidad han tomado auge nuevas antiutopías, como la del fin de la historia, preconizado como el triunfo definitivo y eterno de la democracia liberal[467], en la que la función hegemónica de la filosofía, especialmente en su modalidad manipuladora, nuevamente se expresa porque se pretende establecer una nueva y definitiva hegemonía que ponga fin a todas las hegemonías.

La filosofía no ha tenido como única misión la satisfacción de tareas de exclusivo carácter teórico. Desde que este tipo de saber se constituye, porta en sí una función práctica-educativa, aun cuando todas las apariencias indiquen lo contrario, cuyas tareas principales se revelan en su intención de transformar, cultivar y superar al hombre en cada época.

Tanto las concepciones éticas y gnoseológicas de Confucio, como las de Sócrates, tenían un fin eminentemente práctico-educativo. Así lo reconoció hasta el propio Hegel, cuando afirmaba que: "Puede, pues, afirmarse que, en lo que al contenido se refiere, la filosofía de Sócrates tenía una orientación totalmente práctica"[468], cuyo sistema filosófico pudiera parecer lo más alejado posible de dicha función práctica y, sin embargo, resultó todo lo contrario, especialmente en el plano político.

Platón, quien constituye uno de los paradigmas de vinculación de su filosofía con la vida, y lo puso en práctica personalmente, consideraba que quien quisiera ser buen guardián de la ciudad debía ser ante todo buen filósofo, pues de otra forma no podría desarrollar con verdadera libertad y conocimiento tal función.

---

467 Francis Fukuyama. *El fin de la historia y el último hombre,* Editorial Planeta, Bogotá: 1993, p. 387.

468 G. Hegel. *Lecciones..., op. cit.,* p. 51.

Un momento especial en la Antigüedad en que se puso de manifiesto la articulación entre la filosofía y sus funciones prácticas fue en el período helenístico, y en particular en época romana. Tanto estoicos como epicúreos constituyeron muestras evidentes de cómo la filosofía debía servir a la actuación práctica de cada individuo ante la naturaleza, lo sobrenatural, la vida política, moral, jurídica, etc., de aquellos tiempos.

La mayor parte de las concepciones filosóficas que tomaron auge en este período coincidían en considerar que el sentido principal de la existencia humana era alcanzar la felicidad y la filosofía, que estaba llamada a ser el instrumento principal para tomar conciencia de esa misión y facilitar su logro.

Marco Aurelio es uno de los exponentes de esa instrumentación práctica del filosofar, cuando planteaba:

> Pero aquel que aprecia la inteligencia suprema, la razón que rige el mundo y al género humano, no se inquieta de lo demás; sólo procura coordinar todas sus afecciones y sus movimientos con lo que le imponen esa razón universal y el interés de la sociedad, y ayuda a sus semejantes a que obre como el obra.[469]

Tal vez uno de los momentos en que se puso más a prueba la función práctica-educativa de la filosofía fue durante la Edad Media, pues en ese período tuvo que justificar su existencia como instrumento práctico-ideológico del dominio de la religión. Si no le hubiese servido a ese fin, no hubiese tenido la filosofía el cultivo que tuvo durante la escolástica, y no tendría hasta la actualidad el apoyo con que cuenta en las religiones predominantes en el mundo contemporáneo.

Con el nacimiento de la modernidad, la función práctica del filosofar se incrementó, pues la mayor parte de los filósofos comenzaron a generar utopías y proyectos de transformación social, como en el caso de Moro, Locke, Montesquieu, etc. Pero no sólo en el orden

---

469 Marco Aurelio. *Los doce libros,* Ediciones TOR, Buenos Aires: 1956, p. 62.

político, sino también en el plano científico técnico, comenzaron a germinar las ideas de la posibilidad de que la ciencia y la técnica se convirtieran en transformadoras radicales del mundo existente, como en *La Nueva Atlántida*.

También en el seno de la producción filosófica latinoamericana tomaron auge tales ideas, y se acentuó la función práctica de la filosofía. Entre los que sobresale en ese plano se encuentra el venezolano Andrés Bello[470], quien sostenía que "el objeto de la Filosofía es el conocimiento del espíritu humano y la acertada dirección de sus actos"[471], de tal modo dejaba expresada su consideración de que la filosofía poseía una función eminentemente práctica también.

La Ilustración fue uno de los momentos de mayor auge de tales concepciones, en que se intentaba una aceleración progresiva del orden social burgués, aunque no se plantearan sustancialmente transformarlo pues aún éste constituía una aspiración revolucionadora de las irracionales instituciones monárquicos-feudales, que debían ser superadas por las "racionales" relaciones capitalistas de producción.

Sin embargo, entre los siglos XVI y XVIII proliferó el pensamiento metafísico y especulativo, hasta el punto de que varios filósofos, y no

---

470 El destacado filósofo mexicano Leopoldo Zea me comentó que, al llegar a México en 1939, el pensador español José Gaos –junto a otras personalidades republicanas de la cultura y la ciencia, que se vieron obligados al exilio con el triunfo de falangismo de Franco–, tuvo la oportunidad de leer el libro de Andrés Bello *Filosofía del entendimiento humano*. Al quedar impresionado por la cultura filosófica del sabio venezolano, exclamó que era una lástima que un pensador de esa talla hubiese nacido en Caracas pues, si hubiese nacido en cualquier pequeño pueblo de Inglaterra, su obra hubiese figurado entre los clásicos universales del empirismo y los grandes sensualistas británicos, como Locke, Berkeley o Hume. Es bien conocido que el carácter de "clásico universal" el eurocentrismo, predominante aún en muchas partes, se le reserva solamente a los europeos y norteamericanos, en tanto los latinoamericanos, al igual que africanos, asiáticos e incluso los procedentes de Europa Oriental, se les dificulta la posibilidad de optar por tal condición.

471 Andrés Bello. *Filosofía del entendimiento humano,* Fondo de Cultura Económica, México: 1948, p. 3.

sólo desde posiciones materialistas, sino desde el idealismo como Fichte, proclamaron la necesidad de la acción transformadora que debía cumplir la filosofía.

Ante ese reclamo y en actitud crítico dialéctica de la filosofía anterior, en la que el espíritu contemplativo parecía imponerse, a pesar de las sacudidas ocasionales de que había sido objeto, Marx exigió de la filosofía una mayor actitud práctico-crítica con su tesis: "los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos: de lo que se trata es de transformarlo".[472]

Aunque era exagerado plantear que todos los filósofos se habían caracterizado por una postura contemplativa y no habían exigido una función más práctica a la filosofía, era cierto que se demandaba acentuar mucho más dicha función práctica pues, más que de una nueva filosofía en el sentido tradicional, o un nuevo sistema filosófico, se propugnaba un nuevo estilo de filosofar que pusiera en primer plano la crítica de todo lo existente para su más acertada transformación en su dimensión social y no exclusivamente ética.

Los positivistas, por su parte, trataron de encontrar una "solución" conciliatoria a las exigencias de transformación, necesarias indiscutiblemente, pero buscando a la vez, de forma conservadora, que el "progreso" se produjese dentro del "orden" existente, es decir, la sociedad capitalista que, idolatrada por el espíritu del liberalismo, se creía haber descubierto el mejor de los mundos posibles.

Algunas derivaciones de esta escuela del pensamiento han buscado la función práctica del filosofar por otros derroteros, como la de servir de instrumento metodológico de compresión de la ciencia, o de esclarecimiento lógico de todos los saberes, etc. Esa ha sido la tarea emprendida por el positivismo lógico de Russel, Ayer, Wittgenstein, Carnap, Schlick, etc. Y, en general, por la filosofía analítica, que se autoconsidera una filosofía científica[473] que

472 C. Marx. "Tesis sobre Feuerbach", *op. cit.*, p. 635.

473 "Y a pesar de todo, todavía hay filósofos que se niegan a aceptar la filosofía científica como una filosofía, que quieren incorporar sus resultados a un capítulo introductorio de la ciencia y que pretenden que existe una filosofía independiente, que no tiene nada que ver con

se enfrenta a la tradicional o especulativa. En este caso, la preocupación por transformaciones de carácter social y político ha estado más ausente en esta corriente de pensamiento. Lo cual no significa que desconozcan en ese plano la función práctica de la filosofía, pero no la han estimulado por no considerar tan necesarias las transformaciones que otros, desde la izquierda, han demandado y ejecutado.

También el irracionalismo, en sus diversas manifestaciones, acentuó el aspecto práctico del filosofar, aunque por lo regular desde una perspectiva mucho más individual que social. Tanto Kierkegaard como Heidegger dedicaron lo mejor de sus energías intelectuales a proponer nuevos modos de vida para el hombre que implicaran, a su juicio, una existencia auténtica.

Los defensores del posmodernismo contemporáneo están convencidos de que la filosofía debe servir al acomodo del exitoso hombre, fundamentalmente los del Primer Mundo y aquellos que en el Tercero tienen la posibilidad de imitarlos, a los cambios que se han producido en el mundo actual con la aceleración tecnológica y los desafíos ecológicos, comunicativos y simbólicos que traen aparejados.

Si el hombre ha encontrado en el filosofar algún placer ha sido porque el cultivo de este tipo de saber le ha otorgado no sólo posibilidades de dominio, acción, transformación, valoración, conocimiento, etc. Ha sido, ante todo, porque a través de la filosofía ha podido tomar mayor conciencia de su posible emancipación y ésta le ha permitido incrementar sus grados de desalienación.

---

la investigación científica y que puede alcanzar directamente la verdad. Estas pretensiones, creo yo, revelan una falta de sentido crítico. Los que no ven los errores de la filosofía tradicional no quieren renunciar a sus métodos o resultados y prefieren seguir un camino que la filosofía científica ha abandonado. Reservan el nombre de filosofía para sus falaces empeños en busca de un conocimiento super científico y se rehúsan a aceptar como filosófico un método de análisis construido sobre el modelo de la investigación científica". Hans Reichenbach. *La filosofía científica,* Fondo de Cultura Económica, México: 1975, p. 328.

Eso no significa que toda filosofía desempeñe igual papel emancipatorio pues, lo que para algunos pueda constituir alguna forma de liberación, no necesariamente debe ser compartido por todos como efectiva forma de conquista de grados de libertad. Uno de los conceptos de los que es más difícil encontrar consenso entre filósofos, políticos, sociólogos y hasta en las personas comunes, es el de libertad.

No obstante, si es posible argumentar porque algunas formas del filosofar han sido más desalienadoras que otras y, a través de aquellas que han desempeñado un papel más protagónico, se puede comprender el sentido tendencialmente emancipatorio que ha tenido la filosofía desde su aparición hasta nuestros días.

Si el temor ha constituido, en determinados momentos, un ingrediente básico en la gestación de supersticiones y de ideas religiosas, el dominio del temor por la vía de la búsqueda de los argumentos más racionales de explicación a los fenómenos desconocidos ha posibilitado que la filosofía cumpla mejor su función emancipatoria.

El budismo y el epicureísmo se destacaron en la Antigüedad por sus respectivas propuestas de actitud a asumir por los hombres para que alcanzasen mayores grados de libertad, al propiciarles fórmulas intelectuales para superar el temor a la muerte, a las enfermedades, el dolor, a los dioses, etc. "Así, como en efecto [sostenía Epicuro] la medicina no beneficia en nada si no libera de los males del cuerpo, así tampoco la filosofía si no libera de las pasiones del alma".[474]

El ideal socrático de conjunción entre ciencia y virtud, que posibilitaba una mayor libertad al hombre, se mantendría vivo en la filosofía que le sucedió y está presente hasta nuestros días.

El fermento desalienador ha sido mucho más eficaz en pensadores materialistas y ateos, como Holbach, porque ha propiciado

474 R. Mondolfo. *El pensamiento antiguo,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1971, p. 91.

una mejor actitud de los hombres frente al temor ante la muerte o los dioses:

> ... no hay cosa más útil que la de enseñar a los hombres a despreciar la muerte, y de apartar de sus entendimientos las falsas ideas que tiene de sus consecuencias. Este temor no constituiría más que cobardes y sus consecuencias: fanáticos o melancólicos, piadosos e inútiles para ellos mismos y para la sociedad. La muerte es un recurso que no debemos en ningún modo quitar a la inocencia oprimida, que la injusticia de los hombres reduce muchas veces a la desesperación. Si los hombres no la temiesen tanto, serían menos esclavos y supersticiosos, habría más defensores de la verdad; los derechos del hombre serían mejor sostenidos, se combatirían mejor sus errores, y la tiranía desaparecería para siempre de las naciones: la cobardía la nutre, el miedo la perpetúa, y, en una palabra, los hombres no pueden ni ser dichosos ni estar contentos mientras que sus opiniones les obliguen a temblar.[475]

Pero resulta insostenible pensar que todas las filosofías han cumplido cabalmente esa función liberadora, desalienadora y emancipatoria, como ha sostenido Francisco Miró Quesada. No se puede asegurar lo mismo en relación a la patrística o la escolástica que en el caso del racionalismo cartesiano, que situó a "la fuerza y evidencia de la razón" como criterio para establecer la mejor creencia.[476]

Ni es similar el tipo de liberación propugnado por Nietzsche que el de Marx y Engels. El primero, con el nihilismo que le caracterizó, propugnaba desde una perspectiva profundamente individualista: "Mi filosofía: ¡sacar a los hombres de la apariencia a toda costa! Y no tener temor alguno por el aniquilamiento de la vida"[477].

---

475 Paul Holbach. *Sistema de la naturaleza,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1989, pp. 204-205.

476 René Descartes. "Los principios de la filosofía", *Obras de René Descartes,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1971, p. 226.

477 F. Nietzsche. "Tratados filosóficos", *op. cit.,* p. 96.

Tampoco es comparable la misión emancipatoria de que la filosofía ha estado concebida sobre bases muy diferentes en el peruano Agusto Salazar Bondy o en Leopoldo Zea[478]. Y, en particular, por la llamada filosofía latinoamericana de la liberación, propugnada por Enrique Dussel.[479]

Una filosofía auténtica es aquella que contribuya a que el hombre alcance, en las circunstancias específicas en que se gesta, mayores grados de dominio sobre el mundo que le rodea y sobre sí mismo. No todas las filosofías cumplen cabalmente con esa función, aunque todas de algún modo se lo planteen. La tarea del investigador consiste precisamente en determinar cuáles cumplen propiamente esa función, y efectuar el balance necesario que permita finalmente constatar que, en sentido general, la filosofía ha desempeñado tal función emancipatoria en su trayectoria universal.

Las filosofías son creaciones humanas cultivadas con intenciones, por supuesto, humanas, aun cuando los resultados no siempre, como en otras tantas ocasiones, coincidan con aquellas. Incluso en aquellos casos en que los elementos misantrópicos hayan aflorado en mayor medida, no puede descartarse de antemano la presunta intención de comprensión de la naturaleza y la conducta humana que han servido de base a tales concepciones.

Toda filosofía se ha concebido así misma como la mejor propuesta para sugerir el comportamiento humano. Si las filosofías renuncian a la intención de intervenir activamente en el perfeccionamiento de la conducta humana, dejan de ser filosofías. Por eso, la función ética, cuya misión consiste en propiciar el adecuado comportamiento, reconocimiento y conducta del ser humano, es tan

---

478 "Se perfila una nueva actitud filosófica, preocupada más por la acción que por la teoría". Leopoldo Zea. *La filosofía americana como filosofía sin más,* Siglo XXI Editores, México: 1969, p. 159.

479 "Liberación no es simplemente estar en contra del centro, ni siquiera significa romper la dependencia. Es mucho más que eso es tener la creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la *positiva* exterioridad cultural de nuestro pueblo". Enrique Dussel. *Introducción a la filosofía de la liberación,* Editorial Nueva América, Bogotá: 1988, p. 128.

consustancial a la filosofía como las demás anteriormente esbozadas.

Esto se aprecia a lo largo de su historia a través de múltiples manifestaciones. Unos filósofos le han dedicado más atención que otros al asunto, pero todos de algún modo han abordado el problema de las normas que deben regir la moral y el comportamiento real que el hombre tiene en las distintas situaciones.

Algunas escuelas filosóficas le otorgaron tanta atención al problema de las reglas de conducta moral del hombre que prácticamente este tema se convirtió en el eje principal de convivencia comunitaria de los seguidores de las doctrinas del maestro que las propugnaba. Los casos de Confucio, Pitágoras y Sócrates se encuentran entre los más paradigmáticos en la Antigüedad, aunque pueden también considerarse a los estoicos y los epicúreos.

Para Confucio, la rectitud debía constituir la sustancia del ser humano, la decencia la base de su conducta, la modestia su punto de partida y la honestidad su meta[480]. No es extraño que estas máximas se convirtieran en preceptos éticos cultivados posteriormente por la interpretación religiosa del confucianismo, que ha llevado a considerarlo como una religión, exclusivamente subestimando el carácter filosófico del contenido de las ideas de aquel pensador.

El nexo entre filosofía y virtud se apreció en Grecia desde sus primeras manifestaciones en Pitágoras, a quien se considera como uno de los primeros en autodenominarse filósofo y, estableciendo la comparación entre la vida humana y un concurso festivo donde acuden todo tipo de gentes, dijo: "... pues así como unos vienen a él a luchar, otros a comprar y vender y otros, que son los mejores, a ver; también en la vida unos nace esclavos de la gloria, otros cazadores de los hombres, y otros filósofos, amantes de la virtud"[481]. Así el cultivo de las virtudes se convertiría en una de las tareas principales

480 Emile Brehier. *Historia de la filosofía,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires: 1962, pp. 201-211.

481 Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos más ilustres. Vida de los sofistas,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1990, p. 206.

que tendría ante sí en orgánica articulación con la misión práctica la filosofía griega.

A partir de la enseñanza de Sócrates de que el hombre virtuoso es aquel que sabe calcular y escoger los placeres, para que no se conviertan en su contrario, Platón ponía en boca de su maestro la tesis de que "todo hombre está obligado a ser virtuoso, para que la sociedad subsista"[482]. Y con ese fin deben equilibrarse el placer y la inteligencia, para que pueda salir victorioso el bien en el hombre.[483]

Su discípulo Aristóteles continuaría ese culto a las virtudes, pero convencido de que el logro de la forma superior de vida era la teorética, en la que se pudiesen cultivar la filosofía y la ciencia, que posibilitarían la felicidad plena. "Vivir bien y obrar bien no es otra cosa que la felicidad: luego ser feliz y la felicidad están en vivir bien. Y vivir bien consiste en vivir de acuerdo con la virtud. La virtud es por tanto el fin, la felicidad y lo mejor"[484]. Esto es, la verdadera felicidad –o al menos la toma de conciencia de su significación cabal–, la reservaba el estagirita para el hombre sabio, para el filósofo.

Tanto los cínicos como los estoicos consideraban a la filosofía como ejercicio y estudio de la virtud, aunque los primeros no le dedicaran real atención a la profundización teórica del asunto, sino sólo incorporando a su anacoreta norma de vida, en tanto que los estoicos, más a tono con el espíritu socrático y al igual que Epicuro, le otorgaban al cultivo de la filosofía y al conocimiento en general un papel primordial para que el hombre pudiese "vivir según la razón"[485], como era su máxima.

---

482 Platón. "Protágoras o de los sofistas", *Obras completas de Platón*. Ediciones Anaconda, Buenos Aires: 1946, p. 304.

483 "Sócrates.- Hemos concedido la victoria a la vida mezclada de placer y sabiduría". Platón. "Filebo", *ibíd*., p. 596.

484 Aristóteles. *Gran ética,* Aguilar, Madrid: 1964, p. 42.

485 "Por ello debe dominar la razón, que es presencia del *logos* universal en el alma individual. Ella debe impedir las perturbaciones de los impulsos irracionales (pasiones): el ideal del sabio, o sea la *virtud* es la extirpación de las pasiones (apatía) y la imperturbabilidad (ataraxia); porque las pasiones, en su irracionalidad, son todas errores y enfermedades del alma o sea *vicios;* no sólo aquella que condena la

La manifestación de la función ética de la filosofía, al igual que las demás funciones, no ha sido en todas las épocas de la misma magnitud.

En una época de crisis de valores y de confusión en cuanto a las normas morales, es comprensible que la preocupación filosófica por la ética se haya incrementado por sí misma. Sin embargo, durante la Edad Media esa función estuvo subordinada a la dominación religiosa, que impuso un determinado esquema de conducta. Aprisionada en tan estrechos marcos, la función ética estuvo limitada a estimular una concepción muy angosta de lo que se consideraba constituía el paradigma de la beatífica conducta humana.

La modernidad abrió las puertas a una pluralidad de modelos de hombre, aunque partiese del endeble presupuesto de la igualdad entre ellos. El culto a la libertad favoreció que la función ética retomara su capacidad autónoma con el carácter laico que le propugnó la Ilustración.

A partir de ese momento se perfilaron tendencias contrapuestas respecto a la naturaleza humana, que incidieron directamente en la nueva función ética que se le demanda a la filosofía.

Aquellas consideraciones de que el hombre es el lobo del hombre (Hobbes) o que es un egoísta e individualista por naturaleza, no podían estimular la misma función ética que propugnaban las que han confiado en su presunta bondad natural, al igual que las sostenedoras de una visión diferente a las dos anteriores, y al parecer más cercana a la real: aquella que no lo considera ni bueno ni malo por naturaleza predeterminada, sino humanizable en su capacidad

---

opinión común (ira, temor, avidez, etc.), sino también aquellas que ella juzga impulsos loables, como la piedad, los afectos individuales, las ansias y aflicciones por calamidades privadas o públicas. Su error e irracionalidad está en el aislamiento del fin particular del universal, mientras que el sabio debe considerar las cosas siempre no en su particularidad, sino en el orden y la armonía del universo, en el cual las valoraciones de lo incipiente pueden transmutarse, o aquellos que para él son valores, pueden resultar indiferentes (vida y muerte, salud y enfermedad, placer y dolor, riqueza y pobreza, etc.); mientras que bien y mal no permanecen siendo niño la virtud y el vicio". R. Mondolfo. *Op. cit.,* p. 313.

perfectible a través no sólo de la educación y cultura, sino también por medio de revolucionarias transformaciones sociales que lo conduzcan a intentar realizar los criterios comunistas de alcanzar cierta forma de sociedad más justa y equitativa.

En la actualidad, cuando se han puesto en crisis los presupuestos de la modernidad y son cuestionados tanto los fundamentos del liberalismo, en sus nuevas modalidades, como los de ciertas interpretaciones del ideal comunista, han fructificado las creencias posmodernistas que, de manera ilusoria, aspiran a "solucionar" el problema renunciando al empeño del cultivo de la función ética y al humanismo.

Las funciones lógico-metodológica, hegemónica, práctico-educativa, emancipatoria, ética y estética quedan subsumidas en la función axiológica y articuladas a la función ideológica, si se entiende esta última no como falsa conciencia o simple imagen pretensiosa de la realidad social, sino como conjunto de ideas que conforman la concepción de una clase o grupo social y están dirigidas al sostenimiento o realización de su poder respecto a toda la sociedad, o al menos a nombre de ellas.

Ninguna filosofía se puede reducir a que sea considerada exclusivamente como una ideología. Pero tampoco ninguna filosofía ha podido escapar a su función ideológica según la cual ésta se propone orientar, disponer, manipular y convocar a la construcción de modelos de organización sociales. Múltiples son los ejemplos que atestiguan, desde la Antigüedad, que los filósofos siempre han pensado y actuado sin desatender a los móviles ideológicos.

En definitiva, toda filosofía ha aspirado a conformar un modelo social superior y a hacer todo lo posible para que se realice. En ocasiones, el fermento ideológico ha podido afectar el grado de objetividad de las consideraciones teóricas de los pensadores. Nadie ha podido escapar de aquellos impulsos que inducen a considerar el proyecto propio de restauración social como el mejor de todos los tiempos.

Cuando la carga ideológica ha sido desproporcionada el efecto de dicha función, lejos de favorecer, la ha entorpecido, y en ocasiones hasta produce el efecto contrario al deseado por el filósofo-ideólogo.

A su vez, aquellos que han pretendido escapar de las ideologías y refugiarse en una esfera absolutamente desideologizada, también por lo común, han producido un efecto opuesto y sus lectores han detectado fácilmente el doblez del disfraz.

Ha sido más efectivo cuando los filósofos han expresado de un modo más diáfano las propuestas ideológicas que se derivan de sus formulaciones teóricas, como en el caso de Maquiavelo, Rousseau, Marx o Nietzsche, que cuando han pretendido escamotearlas.

En una ocasión en que Juan Bautista Alberdi[486] reclamaba que la filosofía en América debía poseer un contenido eminentemente político, no lo hacía para producir aceptación entre apetitosos consumidores de ideología, sino porque interpretaba cabalmente las demandas de sus circunstancias.

De la misma forma que Augusto Salazar Bondy deseaba dignificar el estatus académico de la producción filosófica en América Latina, pero no dejaba de reconocer la necesaria carga política que poseía la filosofía en esta región, como en otras latitudes, aunque no de un modo tan manifiesto.

Cuando los filósofos han ejercitado su intelecto no sólo para interpretar sino para modelar la realidad, lo han hecho también con marco referencial de criterios estéticos, que han tratado de trasladar a su objeto de análisis, aun cuando no fuese el arte su terreno

---

486 "Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano. De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus procederes; republicana en su espíritu y destinos". Juan Bautista Alberdi. "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", *Ideas en torno de Latinoamérica,* UNAM, México: 1986, p. 150.

de análisis. De ahí la función estética que desempeña siempre la filosofía, al tratar de establecer criterios sobre el gozo, disfrute, deleite, gusto y estimulación del ser humano ante sus creaciones y las de la naturaleza. Algún criterio de belleza y de satisfacción del gusto han estado presentes en la articulación de las ideas filosóficas más exigentes.

El filósofo se ha sentido responsable de ofrecer criterios de valoración estética que presupone deben ser asumidos por todos para la mayor satisfacción de toda la sociedad. La pretensión de universalidad se revela tanto en las producciones artísticas como en los criterios de que la filosofía desea apertrechar al hombre para que se sienta también acreedor de esta forma de placeres.

Unos han buscado la belleza en las ideas mismas, como Platón en su *Fedro*, otros en el orden y la simetría que se percibe, como Aristóteles, tomando como referencia presupuestos eminentemente humanos. Por su parte, la escolástica establecería el origen divino de los criterios de lo bello, y el laico pensamiento moderno se encargaría de quebrantar su nexo con Dios para establecerlo con la naturaleza.[487]

En tanto, los ilustrados latinoamericanos, como Benito Díaz de Gamarra, dejaron plasmados sus consideraciones de la función estética de la filosofía cuando, a mediados del siglo xvii, sostuvo que "… la filosofía (…) es el conocimiento de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello, adquirido con la sola luz de la naturaleza y con el raciocinio de ahí derivado".[488]

Lo cierto es que, por doquier, el hombre busca criterios de belleza y trata de producir y pensar tomando como criterio el gusto por la belleza, y no sólo el criterio de necesidad.

En un espacio terráqueo en que cada vez el entorno natural se reduce y se comienzan a apreciar los efectos negativos del antropocentrismo desequilibrado frente al medio ambiente, y la acción

487 "El arte bello es arte en cuanto, al mismo tiempo, parece ser naturaleza". I. Kant. *Crítica del juicio, op. cit.,* p. 166.

488 Benito Díaz de Gamarra. *Elementos de filosofía moderna,* UNAM, México: 1963, p. 25.

humana se expande incluso más allá de este planeta, es lógico que junto a los criterios ecológicos y humanistas, los criterios estéticos se expandan también progresivamente, y con ellos las consideraciones filosóficas que ellos demandan.

Pero resulta paradójico que, mientras la comunidad internacional ha discutido arduamente en la actualidad si debe crear o no un alto comisionado para enjuiciar las violaciones de los derechos humanos que se cometen en el mundo, algunas filosofías hayan querido inaugurar y despedir el siglo xx poniendo en la picota el humanismo.

Desde que la filosofía se constituye en actividad intelectual específica, la función humanista ha estado presente como elemento consustancial a toda reflexión cosmovisiva, cuya misión consiste en tratar de perfeccionar al ser humano, hacerlo progresar en sus relaciones con sus congéneres y humanizarlo lo más posible, no obstante las posibles taras de otra naturaleza a la humana que se revelan en algunos individuos de esta especie.

Aunque no han faltado momentos en el devenir de aquella, en los que el lugar de la problemática antropológica ha sido desplazada, como en el medievo, o en que la condición humana ha sido cuestionada ante evidencias de imperfección, etc., ha prevalecido como tendencia regular la confianza en la perfectibilidad humana y en el papel enriquecedor de la moral.

Nietzsche abrió los ataques contra aquellas concepciones que perciben la existencia de una progresiva trayectoria del género humano. A su juicio, constituía un gran error "considerar al hombre actual (Europa) como el tipo superior humano"[489], ya que para él los griegos y los hombres del Renacimiento eran hombres superiores a los actuales y el incremento de la moralidad, en lugar de enaltecer al hombre, había marcado su decadencia.

Tal concepción del desarrollo humano estaba dirigida contra cualquier intento de elevar al hombre a niveles más dignos de existencia, que no fuese el cultivo del arrogante afán de poder,

---

489 F. Nietzsche. *Op. cit.*, p. 292.

especialmente del hombre europeo para quien, según su criterio, debía construirse la historia. Por el hecho de partir de una postura marcadamente misantrópica, su filosofía constituye la antítesis de todo humanismo. No en balde inspiró y aún inspira a tantos movimientos fascistas y xenofóbicos.

No resulta casual tampoco que Heidegger, quien contribuyó notablemente con su célebre carta "Sobre el humanismo" a la divulgación de la idea de la crisis de éste, al vincularlo al ocaso de la metafísica, haya coqueteado con el régimen nazi, dando pruebas también de que este debate no se circunscribe al mundo de la teoría.

En la actualidad, cuando el fracaso del "socialismo real" se identifica como la consumación de la inutilidad del humanismo, la filosofía posmodernista busca innumerables argumentos para acentuar la tesis sobre la presumida causa perdida del humanismo.

La renuncia a esta concepción está unida a la conformista concepción que presupone abandonar cualquier proyecto que se proponga niveles superiores de desalienación humana. Pues, como asegura Lyotard: "El recurso a los grandes relatos está excluido; no se podría pues, recurrir ni a la dialéctica del Espíritu ni tampoco a la emancipación de la humanidad para dar validez al discurso científico postmoderno"[490]. Queda claro que ser "científico" entonces presupone aceptar el mundo tal y como está y no proponerse mejorarlo en un ápice, como índice de la mejor forma de contemplativa interpretación teórica del mundo.

La cuestión no sólo trasciende a los planos sociopolíticos, donde indudablemente siempre resulta más comprometida y riesgosa, sino que llega a todos los órdenes de la sociedad contemporánea, pues a juicio de Vattimo la crisis del humanismo está relacionada "con el crecimiento del mundo técnico y de la sociedad racionalizada"[491]. Siguiendo esta lógica, la humanidad estaría condenada fatalmente al ocaso de los valores humanistas, a menos

490 Jean-Francois Lyotard. *La condición posmoderna,* Ediciones Rei, México: 1989, p. 109.

491 G. Vattimo. *El fin..., op. cit.,* p. 36.

que esté dispuesta a renunciar a seguir cultivando la ciencia, la técnica y el racional aprovechamiento y ordenamiento de la vida social, conquistas éstas que la humanidad no estará nunca en disposición de echar por la borda.

Por otro lado, resulta más preocupante que la resignada aceptación de un deterioro del humanismo, concebido en su sentido académico más genérico, pueda servir de justificación a prácticas que alejen al hombre del humanitarismo, de la filantropía, que usualmente han acompañado al primero. Nikolái Berdiáyev planteaba que: "El fin de humanismo señala también el fin del humanitarismo"[492]. Esto último es lo que puede resultar más preocupante en las actuales circunstancias, cuando las brechas de desarrollo económico entre los países del norte y el sur, y entre los sectores sociales dominantes y las amplias masas populares dentro de unos y otros, se acrecienta con la oleada neoliberal.

El humanismo, entendido en su formulación más amplia, ha encontrado innumerables definiciones. Usualmente se maneja en su expresión clásica histórica como ese movimiento cultural que se despliega en la época renacentista entre aquellos intelectuales, profundos admiradores de la cultura grecolatina, que intentaban rescatar la dignidad humana tan atrofiada por siglos de servidumbre y teocentrismo. En tal caso, se presenta como un nuevo tipo de "fe en los valores humanos hechos para el hombre, y por tanto trascendencia del logos"[493]. Por lo que no se diferenciaría mucho de otro tipo de religiosidad, en tal sentido antropocéntrico, lo cual no deja de implicar algunos riesgos.

Algo más apropiado sería concebirlo en sentido general, según Gaspar Jorge García Galló, como "un conjunto de ideas que destacan la dignidad de la persona, la preocupación por su desarrollo armónico y la lucha por crear condiciones favorables al logro

---

492 Nikolái Berdiáyev. *Il destino dell' uomo nel mondo contemporaneo,* Bombiani, 1947, p. 25.

493 G. Toffannin. *Historia del humanismo..., op. cit.,* p. 514.

de tales fines"[494]. En este caso, se acentúa mucho más el carácter activo del hombre como sujeto transformador de sus condiciones de existencia, en correspondencia con ideales de vida dignos.

El humanismo no constituye una corriente filosófica o cultural homogénea. En realidad, se caracteriza, en lo fundamental, por propuestas que sitúan al hombre como valor principal en todo lo existente y, a partir de esa consideración, subordina toda actividad a propiciarle mejores condiciones de vida material y espiritual, de manera tal que pueda desplegar sus potencialidades siempre limitadas históricamente.

La toma de conciencia de estas limitaciones no se constituye en obstáculo insalvable, sino en pivote que moviliza los elementos para que el hombre siempre sea concebido como fin y nunca como medio. Sus propuestas están dirigidas a reafirmar al hombre en el mundo, a ofrecerle mayores grados de libertad y a debilitar todas las fuerzas que de algún modo puedan alienarlo.

Todo poder supuesto a fuerzas aparentemente incontroladas por el hombre, que sean expresión histórica de incapacidad de dominio relativo sobre sus condiciones de existencia y engendradas consciente o inconscientemente por el hombre, limitando sus grados de libertad, se inscriben en el complejo fenómeno de la enajenación.

Desde el mundo antiguo aparecen manifestaciones precoces que indican la preocupación humanista y desalienadora del hombre, aun cuando no hayan sido formuladas en tales términos. Tanto en China y en la India, donde la ética alcanzó niveles impresionantes desde la Antigüedad, como en las culturas amerindias[495] y de otras latitudes, hay evidencias del privilegiado lugar que se le otorgó siempre al hombre, aun cuando se subordinara su existencia a la creación divina.

---

494 Gaspar Jorge García Galló. "El humanismo martiano", *Simposio Internacional Pensamiento Político y Antimperialismo. Memorias,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1989, p.118.

495 P. Guadarrama. *Pensamiento filosófico..., op. cit.*

Confucio y sus discípulos preferían rechazar toda especulación sobre el universo para "hacer del hombre el objeto propio del saber"[496], a tenor con las ideas humanistas que profesaban. En la India prevaleció una concepción eminentemente dinámica del hombre, opuesta a la pasividad que se observaba por lo regular en otras culturas[497]. Sin embargo, el desmedido elogio de los indiscutibles valores de la cultura griega conduce en ocasiones a hiperbolizaciones tales, como la de considerar que éstos fueron los primeros en preocuparse por los problemas eminentemente humanos[498], desconociendo de esa manera los extraordinarios aportes de otras culturas antiguas, tanto orientales como occidentales, en la conformación del pensamiento humanista.

Es evidente que también fueron comunes al humanismo antiguo determinados rasgos pesimistas[499] y lamentaciones que reflejaban cierto malestar de algunos sectores sociales por las relaciones esclavistas prevalecientes y las formas humillantes que éstas presuponían para gran parte de la población. Sin embargo, la mayor parte de la intelectualidad que profesaba ideas humanistas se encontraba en una ventajosa situación socioeconómica que le permitía apreciar la situación del hombre en el mundo desde una perspectiva optimista, aun cuando filantrópicamente llegasen algunos hasta manifestar sus deseos por mejorar la situación de los más sufridos.

---

496 "Para ellos, el principio de este saber único interesante y el único eficaz, era la vida en sociedad, el trabajo del conocimiento, de vigilancia, de perfeccionamiento proseguido en común, la cultura humanista, gracias a la cual el hombre se constituye en dignidad". M. Granet. *El pensamiento chino, op. cit.,* p. 338.

497 Paul Masson-Oursel y otros. *La India antigua y su civilización,* UTEHA, México: 1957, p. 192.

498 "Probablemente el común denominador de los aportes de los griegos a la alta tradición intelectual de occidente fue el descubrimiento del *hombre"*. Ralph Turner. *Las grandes culturas de la humanidad,* Ediciones Revolucionaria, La Habana: 1979, p. 563.

499 Georg Klaus y M. Buhr. *Philosophisches Wörterbuch,* VEB Bibliographisches Institut, Leipzig: 1970, p. 484.

No es menos cierto que fue en la cultura griega donde el humanismo alcanzó en aquella época ribetes descollantes. Este hecho se evidencia desde el momento mismo en que la preocupación cosmogónica y cosmológica fue cediendo terreno a la antropológica, a través del giro llevado a cabo por los sofistas y en particular por Protágoras, con su sentencia: "El hombre es la medida de todas las cosas".[500]

Pero, junto al pensamiento humanista, en la Antigüedad se fueron conformando a su vez paulatinamente los gérmenes de lo que hoy en día denominaríamos elementos desalienadores. La alienación humana siempre presupone, antes de su despliegue pleno, la constatación de temores, indecisiones, incapacidad, impotencia por ignorancia, etc., factores éstos que empequeñecen y limitan al hombre. El pensamiento humanista, por su naturaleza emancipatoria, es la antítesis de esas actitudes; sin embargo, en su devenir no puede evadirse de ir acompañado de tales rasgos debilitadores que atentan contra el carácter afirmativo del hombre en el mundo.

La simple toma de conciencia de esas manifestaciones de obstáculos al amplio desarrollo de la libertad humana, no constituye la actitud decisiva para su superación, pero al menos se convierte en factor propiciante para que otros pensadores y, lo que es más importante, líderes, políticos, funcionarios, etc., se esfuercen por realizarla en sus respectivos radios de acción.

Así, por ejemplo, la inconmensurabilidad de la actividad consciente siempre ha preocupado a los filósofos desde la Antigüedad hasta nuestros días y, aunque muchos de ellos, como Heráclito[501], Berkeley, Spencer, etc., hayan puesto límites a la posibilidad del hombre de conocer el mundo y a sí mismo, ninguno paralizó su labor intelectual, dirigida en última instancia a ofrecerle herramientas epistémicas y éticas para conformar una vida superior.

---

500 Platón. *Obras completas..., op. cit.,* p. 660.

501 "No podrás descubrir los límites del alma, aunque la recorras en todas direcciones, tan profunda es su medida". J. Marías. *La filosofía..., op. cit.,* p. 27.

La filosofía se ha ido construyendo, en su historia universal, como un permanente proceso de aportación parcial por parte de sus cultivadores de distintos instrumentos desalienadores, que contribuyen en diferente grado a la consolidación del lugar del hombre en el mundo. Cuando han constatado los distintos peligros enajenantes que, en circunstancias diversas, afloran en la vida humana, han aportado en la mayor parte de los casos las vías para superarlos.

No es menos cierto que no han faltado quienes se han limitado a constatar o a poner de manifiesto formas enajenantes, como la subordinación al poder de los dioses, de los gobernantes, de las fuerzas ocultas de la naturaleza, etc., sin contribuir mucho a encontrar los mecanismos para evadirlos, porque han partido de la fatal consideración de que éstos son consustanciales a la condición humana. Pero de haber prevalecido estos criterios fatalistas en la historia de la civilización, hoy difícilmente podrían las nuevas generaciones humanas enorgullecerse de los avances alcanzados en todos los órdenes de perfeccionamiento social.

Pero aun aquellos pensadores que se limitaron a plantear algunas de las modalidades que adquirían las distintas formas de enajenación y no dieron otros pasos para superarlas, al menos prepararon el camino y sirvieron de premisa a sucesores más audaces que avanzaron algo más en el proceso desalienatorio del hombre.

Cuando Jenófanes evidenciaba que los hombres de las distintas culturas han imaginado a sus dioses con los rasgos antropomórficos de los habitantes de las regiones que habitan[502], preparaba el camino a Epicuro, y en especial a Feuerbach y a Marx, para análisis superiores sobre la enajenación religiosa. Pero su labor no fue de

---

502 "Pero los mortales creen que los dioses tienen un nacimiento y vestiduras, voces y cuerpo similar al de ellos. Y los etíopes representan a sus dioses chatos y negros, y los tracios dicen que tienen ojos azules y los cabellos rojos. Pero si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y con ellas pudiesen dibujar y realizar obras como los hombres, los caballos dibujarían figuras de dioses semejantes a los caballos, y los bueyes a los bueyes, y formarían sus cuerpos a imitación del propio". R. Mondolfo. *El pensamiento antiguo, op. cit.,* p. 189.

simple constatación, sino también de sugerencia para que la acción humana no cesara en su incansable búsqueda.

El criterio de que el hombre debe ser el principal artífice de su autoperfeccionamiento impregnó todo el pensamiento del antiguo Oriente, como se observa en Confucio y en Grecia, donde estuvo presente hasta en filósofos antagonistas como Platón y Demócrito. Este último sostenía con acierto que: "La primera y mejor de todas las victorias es vencerse a sí mismo".[503]

Consecuente con ese criterio fue Epicuro, al desear emancipar al hombre de su propensión hacia el vicio de los placeres. También quiso otorgarle un digno lugar en su relación con los dioses, al mantener a éstos alejados de las vicisitudes terrenales[504]. Similar actitud potencializadora y dignificadora del hombre, que no es otra cosa que contribución desalienante, asumió también en su cuadrifármaco ante el temor a la muerte, el dolor, las enfermedades, etc. No fue simple casualidad que Marx, quien hurgó en planos más profundos de la enajenación, eligiera a ambos pensadores para su tesis doctoral en filosofía.[505]

El tema de la superación de la enajenación que producen los placeres mundanos en el hombre estuvo presente también en los

503 *Ibíd*., p. 138.

504 "A la perfección de los dioses, que realiza el supremo ideal del sabio, debe ser dirigido un culto desinteresado de admiración, no el culto servil de la imploración y de los conjuros, constituido por el interés y el temor". *Ibíd*., p. 308.

505 En la fundamentación de su elección, Marx argumenta que: "Puesto que todos los filósofos antiguos partieron de la conciencia, como de presupuesto –sin exceptuar a los escépticos– siempre les hizo falta un punto seguro de apoyo; tal función la cumplen las representaciones, tal como se hallan en el saber general. Epicuro, en cuanto filósofo de la representación es, en este punto, el más riguroso, y define por eso, mejores tales condiciones de fundamento. Es, además el más consecuente, llevando así, como los escépticos, por otra parte, a su perfección a la filosofía antigua". C. Marx. "Tesis doctoral", *Categorias…, op. cit*., p. 121.

representantes del idealismo, como es el caso de Platón[506]. Pero no es posible considerar en un mismo grado los elementos desalienantes que se dan en pensadores idealistas, que los que se dan en materialistas, como Demócrito o Epicuro, por el grado de trascendencia y objetivación que aquellos le otorgan a las ideas, entidades e instituciones, razón por la cual, no obstante coincidir en la creencia en los dioses, difieren sustancialmente en cuanto al lugar que ocupan por sus concepciones religiosas. Sin embargo, sus puntos de coincidencia en determinados aspectos humanistas y desalienadores son innegables.

Platón, por ejemplo, aspiraba también a que el hombre lograse al máximo un equilibrio armónico entre las distintas partes de su alma, para que se hiciese "dueño de sí mismo"[507]. Aun cuando pudieran diferenciarse los grados de dependencia del hombre que éste establecía con las distintas entidades, especialmente las divinas.

Unos y otros han concebido al hombre como un eterno insatisfecho con sus conocimientos, razón por la cual se ha planteado siempre enriquecerlos, aunque presuponga que jamás podrá alcanzar la sabiduría perfecta. Aristóteles inicia su *Metafísica* partiendo del criterio de que: "todo hombre, por naturaleza, apetece el saber"[508]. Su colosal obra enciclopédica es una muestra de proyecto humanista, porque está dirigido a ofrecerle al hombre el mayor conocimiento posible alcanzado en su época sobre las más diversas esferas del saber humano.

Su intención desalienadora por la vía epistémica es marcada, pero también lo es cuando propone formas superiores de gobierno político que superen las enajenantes modalidades de oligarquías

---

506 "La sabiduría, la inteligencia, la memoria y todo lo que es de la misma naturaleza, la justa opinión y los razonamientos verdaderos son, para todos los que lo poseen, mejores y más apreciables que el placer a la par más ventajoso a todos los seres presentes y futuros, capaces de participar de ellos". Platón. *Op. cit.,* p. 573.

507 *Ibíd*., p. 217.

508 Aristóteles. *Metafísica. Política, op. cit.,* p. 33.

y tiranías. A pesar de que en otros planos, como el cosmológico y el antropológico, quede atrapado en ocasiones por su rígida imagen del universo y por su "naturalista", teleológica y enajenante concepción de la esclavitud[509], su máxima aspiración, como queda plasmada a través de toda su ética, es lograr un hombre virtuoso y digno[510] que se enaltezca permanentemente. El cultivo de la dignidad humana, más allá de las limitaciones clasistas, constituyó un elemento sustancial en su pensamiento social, que le hace ocupar un sitio destacado en la trayectoria del humanismo antiguo.

La lucha del humanismo, frente a las tendencias enajenantes opositoras, fue adquiriendo en la filosofía romana nuevos ribetes. El primero trataba de mantener viva la tradición desalienante de pensadores como Tito Lucrecio Caro.[511]

Mientras que los elementos enajenantes afloraban de manera temprana en la era cristiana en varios pensadores, entre ellos un esclavo-filósofo como Epicteto[512], ese sería el nuevo sesgo que irían tomando las reflexiones antropológicas durante varios siglos.

---

509 Según él: "… el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ese es naturalmente esclavo". *Ibíd.,* p. 375. Más que naturalista, esta visión aristotélica es teleológica y fatalista, como toda su filosofía.

510 "La dignidad ocupa una posición intermedia entre la autosuficiencia y la cortesía servil. Su campo es el de las relaciones e intercambios de la vida social. El hombre suficiente es el que evita todo intercambio y conversación con sus semejantes o compañeros; su verdadero nombre parece haberle sido dado por esta característica, porque el autosuficiente es el que se basta a sí mismo. Por otra parte, el hombre servilmente cortés u obsequioso quisiera tratar y frecuentar a todos los hombres de cualquier manera y en cualquier circunstancia. Ninguno de ellos merece encomio. Pero si la merece el hombre digno, que guarda una posición intermedia entre ambos. Este, en efecto, ni trata con todos los hombres, ni huye el trato de todos: trata con los que tienen un mérito o son dignos de ello, y tan solo con ellos". Aristóteles. *Gran ética, op. cit.,* p. 100.

511 "!Oh raza de los hombres sin ventura! Cuando a los dioses concedió existencia y los armó de cólera inflexible, cuántos gemidos asimismo entonces, qué heridas y qué llantos a nuestra descendencia ocasionaron!". Tito Lucrecio Caro. *De la naturaleza de las cosas,* Madrid: 1968, p. 273.

512 "Lo principal has de saberlo, es tener creencias sólidas pensar que existen y gobiernan el mundo con bondad y con justicia y que te

La visión humanista del mundo, y con ella tal función de la filosofía, sufrió una fuerte sacudida durante el medievo, cuando la concepción teocéntrica del mundo desplaza a todo criterio que pretendiera otorgarle al hombre un lugar más allá del concebido por la interpretación unilateral de las sagradas escrituras.

Una de las supremas expresiones de ese criterio, que inculcaba la subordinación total del hombre respecto a Dios, se alcanza en Tomás de Aquino, para quien "sólo Dios consiste la beatitud del hombre"[513]. A su juicio, "para el conocimiento de cualquiera verdad necesita el hombre del divino auxilio, de manera que el entendimiento sea movido por Dios a sus actos".[514]

Superar esa concepción empequeñecedora del hombre sería el largo empeño de la filosofía de los nuevos tiempos. Lograr el retorno del hombre a sí mismo constituyó la esencia del movimiento renacentista[515], pero sus objetivos parecían ser incluso más ambiciosos, pues se trataba, como plantea Windelband, de otorgarle también un puesto en el cosmos.[516]

El reconocimiento de las potencialidades humanas se convirtió en tarea fundamental de los principales humanistas de esa época, que encontraron un paradigma en el mundo grecolatino, donde el hombre había alcanzado extraordinarios éxitos en la conquista de su condición de ser por excelencia, al menos en este planeta.

---

pusieron sobre la tierra para que los obedezcas y para que te doblegues a todo acontecer y lo aceptes de una manera voluntaria...". Epicteto. "Enquiridion. Manual", J. Marías. *Op. cit.,* p. 206.

513 T. de Aquino. "Suma teológica", E. Torres. *Antología del pensamiento medieval,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1975, p. 426.

514 *Ibíd.,* p. 477.

515 N. Abbagnano. *Historia..., op. cit.,* p. 24.

516 "De ahí que tome la filosofía natural del Renacimiento, como punto de partida de su problemática, el puesto del hombre en el cosmos, y la metamorfosis de las ideas que se lleva a cabo en este aspecto bajo el influjo de las invenciones y descubrimientos así como del cambiante estado cultural por ellas provocado, llegó a ser decisivo para la nueva imagen de la cabal concepción del mundo". W. Windelband. *Historia..., op. cit.,* p. 47.

Los logros alcanzados en el desarrollo científico y técnico en ese período expansivo de la historia humana, cuando la sociedad burguesa se resistía a seguirse conservando en los estrechos límites de los muros citadinos, posibilitaron cada vez más una mejor comprensión del valor de lo humano, aun cuando no haya sido cotizado igualmente en aquellos nacientes países del capitalismo que en las colonias que los amamantarían hasta nuestros días.

A partir de ese momento, el saber humano recobró la dignidad perdida, por cuanto se identificó con las nuevas formas de poder. Las audaces teorías cosmovisivas, como las de Copérnico[517], Kepler o Bruno, se hicieron peligrosas no sólo para las creencias religiosas hasta entonces dominantes, sino también para los intereses socioeconómicos feudales que resguardaban frente a la ofensiva de las fuerzas sociales emergentes.

La tesis de Francis Bacon, en su *Nuevo órgano,* de que "en el hombre ciencia y poder coinciden en un mismo punto, porque el desconocimiento de la causa hace imposible la obtención del efecto correspondiente"[518], sintetiza la labor que emprendería el hombre moderno por ocupar paulatinamente niveles superiores de vida y dejar atrás aquellos elementos extraños a su naturaleza emancipatoria. El afán por lograr una aceleración en el conocimiento científico que le posibilitara al hombre crear mejores condiciones de existencia, y la superación del oscurantismo y la superstición, hacían parecer que se aproximaba el fin de toda alienación humana y el triunfo definitivo del humanismo.

---

517 "Copérnico y el significado histórico de su obra, en el siglo xvi, nos parece que traduce la dialéctica del poder y el saber en sus interrelaciones y dominios, al ser un símbolo de toda una tradición y contradicción de la mística y de la razón del Renacimiento, traducido como su osadía y su temor a la grandeza y la miseria de la raza humana mediante un mundo que perdía su finitud". Elena Morales García. "Poder e saber, saber e poder no seculo xvi. Uma análise sobre o caso Copérnico", *Uma história da filosofía. Razáo e mística na ideade media.* Universidade Federal do Rio de Janeiro-Universita Universidade aberta, Rio de Janeiro: 1988, p. 165.

518 F. Bacon. "Nuevo órgano", J. Marías. *La filosofía..., op. cit.,* p. 846.

Sin embargo, muy pronto algunos de aquellos titanes del pensamiento que emprendieron esa colosal empresa, indudablemente humanista y desaliendora, se percataron de que, cual pesada rémora, otros factores, como la injusta distribución social de la riqueza, frenaban el avance hacia el humanismo real.

Los utopistas del Renacimiento fueron los abanderados en denunciar los hasta entonces soslayados ingredientes enajenantes, y que a partir de entonces se irían constituyendo en blanco preferido de los nuevos portavoces del humanismo.[519]

A partir de entonces, la lucha contra las distintas formas de enajenación traerá aparejada de un modo u otro cada vez en mayor grado la definición ante la problemática socioeconómica. El estudio de las demás formas de alienación no se abandonará, por el contrario, incluso se irán esclareciendo progresivamente con la Ilustración, la filosofía clásica alemana, el marxismo y algunas filosofías del pasado siglo xx. Pero precisamente, al irse delimitando el decisivo significado de la enajenación en las relaciones económicas, se fueron haciendo más comprensibles sus múltiples modalidades, especialmente las surgidas en las novedosas condiciones del mundo contemporáneo.

Las ideas humanistas alcanzaron un esplendor extraordinario en la Ilustración, porque los avances de las ciencias, los retrocesos del oscurantismo y el fanatismo religioso, las conquistas del incipiente desarrollo industrial, el florecimiento de las ciudades, la aparición de legislaciones y de documentos que encontraron consenso universal, como la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*, la secularización de la vida y sobre todo del arte, ofrecían al hombre amplias

---

519 Tomás Moro escribía al respecto que: "… estimo que dondequiera que exista la propiedad privada y se mida todo por el dinero, será difícil lograr que el Estado obre justa y acertadamente, a no ser que pienses que es obrar con justicia el permitir que lo mejor vaya a parar a manos de los peores, y que se vive felizmente allí donde todo se haya repartido entre unos pocos que, mientras los demás perecen de miseria, disfrutan de la mayor prosperidad". Tomás Moro, Tomás Campanella y F. Bacon. *Utopías del Renacimiento,* Fondo de Cultura Económica, México: 1956, p. 35.

perspectivas de lograr niveles superiores de dominio, y de entronizarse como verdadero señor del mundo con una visión más cosmopolita.

La función humanista de la filosofía tiene como punto de partida la consideración de la capacidad humana para la permanente perfección del hombre por encima de las diferencias étnicas y nacionales existentes entre los hombres. Este hecho no ha sido siempre debidamente atendido.

Pero en el caso del jesuita mexicano Pedro José Márquez, quien fuera expulsado de América a mediados del siglo XVIII junto a tantos otros, se aprecia la confianza cosmopolita en el hombre que trata de superar todo tipo de nacionalismo estrecho, o incluso de racismo, cuando sostiene:

> De tantas naciones que cubren nuestro globo, no hay una sola que no se crea mejor que las otras, así como no hay cosa más ordinaria entre los habitantes de la tierra que el burlarse uno del otro cuando lo oye hablar un lenguaje que no es el suyo nativo: efecto de ignorancia que se observa aun en muchos que se tiene por doctos y discretos. Pero el verdadero filósofo, así como no siente a tales opiniones, así tampoco acusa inmediatamente de error a todos en un solo haz. Es cosmopolita (o sea ciudadano del mundo) tiene por compatriota a todos los hombres y sabe que cualquier lengua, por exótica que parezca, puede en virtud de la cultura ser tan sabia como la griega, y que cualquier pueblo puede por medio de la educación llegar a ser tan culto como el que crea serlo en mayor grado. Con respecto a la cultura la verdadera filosofía no reconoce incapacidad en el hombre, o porque haya nacido blanco o negro, o porque haya sido educado en los polos o en la zona tórrida. Dada la conveniente instrucción –enseña la filosofía–, en todo clima el hombre es capaz de todo.[520]

520 Pedro José Márquez. “El filósofo, ciudadano del mundo”, *Humanistas del siglo XVIII,* UNAM, 1962, p. 133.

Ésta es una de las mejores evidencias de la pujante fortaleza humanista y universalizadora en que se fue gestando el más auténtico pensamiento filosófico en América Latina.

Sin embargo, los acechos de nuevas formas de enajenación que ha generado la modernidad, y que podían atentar contra el tan anhelado y cultivado humanismo, ha preocupado a filósofos, artistas, escritores, científicos, etc., y se plasmarían a través de diversas manifestaciones culturales y desde distintas perspectivas ideológicas. A todas ellas les era común la preocupación por mostrarle al hombre de los nuevos tiempos que la modernidad estaba preñada de encantos, pero también de conjuros. Y que las próximas batallas –que por supuesto no se reducirían a simples polémicas teóricas–, como hijo ya adulto de la civilización, el hombre debía emprenderlas sin esperar por otros que no fueran sino hombres similares a él, y sin más ni menos poderes extraordinarios, para batir los nuevos demonios alienantes, que no fueran sus propias y "naturales" fuerzas humanas.

Otras funciones podrían ser propuestas y estudiadas con mayor detalle en el filosofar, y de seguro el balance final siempre resultará muy positivo y a favor de que esta forma de saber humano no desaparezca. Pero sería iluso pensar que los filósofos no han dudado también de la utilidad de su actividad. No siempre han confiado en que las energías gastadas en tal empresa intelectual han tenido adecuado eco o plena justificación.

Algunos, al efectuar un análisis de su profesión, se la han cuestionado autocríticamente, como en el caso de Voltaire, quien planteaba:

> No creo que haya existido jamás filósofo que haya propuesto un nuevo sistema, que no haya confesado al final de su vida que haya perdido el tiempo. Hay que confesar que los inventores de las artes mecánicas han sido más útiles a la humanidad que los inventores de los silogismos; el que inventó la lanzadera, fue más útil que el que adivinó las ideas innatas.[521]

521 Francois Marie Voltaire. *Diccionario filosófico. Antología de historia de la filosofía,* Universidad de La Habana, La Habana: 1986, p. 239.

No es menos cierto que tales dudas y vacilaciones aparecen en épocas de crisis, como las presentes del "socialismo real" primero y ahora del neoliberalismo real, en la cabeza de algunos que han llegado a consagrar su vida al filosofar, mientras no han hecho de la filosofía más que un simple medio de vida. Hasta aparecen casos en que algunos menos enamorados de la filosofía cortan sus lazos con ella y lanzan sus libros al basurero, donde por extraña suerte al final siempre encuentran alguna curiosa mano recolectora.

Todo parece indicar que el sofisticado mundo tecnológico y del consumo "posmoderno" modificará sustancialmente tantos mecanismos usuales de la cultura, que la filosofía no puede escapar de ellos. Y las nuevas vías informáticas parecen acomodar al atiborrado consumidor, que cree tener cada vez mejores criterios para seleccionar los mejores enlatados, el mejor deporte, el más agradable entretenimiento, etc., aunque no siempre se percate de no haber hecho la mejor elección. En su permanente pase de cuentas con lo inservible del pasado, el hombre puede llegar incluso hasta aborrecer todas las filosofías realmente existentes, pero tal vez sin percatarse de que jamás podrá vivir en un mundo en el que, de un modo u otro, no se practique el ejercicio del filosofar.

A partir de entonces, la lucha contra las distintas formas de enajenación traerá aparejada cada vez en mayor grado la definición ante la problemática socioeconómica. El estudio de las demás formas de alienación no se abandonará; por el contrario, incluso se irán esclareciendo progresivamente con la Ilustración, la filosofía clásica alemana, el marxismo y distintas posturas filosóficas del pasado siglo xx, como la Escuela de Frankfurt y algunos intelectuales latinoamericanos. Pero precisamente al irse delimitando el decisivo significado de la enajenación en las relaciones económicas e ideológicas, se fueron haciendo más comprensibles sus múltiples modalidades, especialmente las surgidas en las novedosas condiciones del mundo globalizado contemporáneo. El hecho de que haya sido un tema profusamente investigado no significa en modo alguno que constituya un tema ya agotado, pues nuevas formas de enajenación emergen constantemente, y no siempre determinadas

por las relaciones capitalistas de producción. También el socialismo, en sus distintos ensayos, ha engendrado nuevas formas de enajenación. No es que el hombre por naturaleza sea un ser siempre enajenable, en realidad, es un ser histórico que, ante las nuevas e históricas formas de enajenación que genera la sociedad, es capaz de crear métodos y fórmulas para enfrentarlas y superarlas.

¿Por qué y para qué filosofar en América Latina?

Tal vez para algunos de los que se dedican a la actividad filosófica constituyan preguntas pueriles ¿por qué y para qué filosofar en América Latina? Sin embargo, los que ignoren o menosprecien tal cuestionamiento constituirán siempre una minoría. Se puede afirmar que la mayor parte de los que cultivan con verdadero amor la filosofía en nuestra América, no sólo se las han planteado más de una vez, sino que continúan reformulándolas desde diversos ángulos constantemente pues, aunque hayan encontrado alguna que otra respuesta, por lo general no se sentirán satisfechos.

Alguien pudiera argumentar que muchos de los más reconocidos filósofos no dejaron explícitamente plasmada su preocupación por estos problemas, y simplemente hacían filosofía sin reflexionar demasiado en el porqué y el para qué lo hacían. Especialmente esa última interrogante es considerada en ocasiones como algo pretenciosa, y escapa de los marcos del estricto rigor filosófico para adentrarse en otras esferas.

A nuestro juicio no ha habido filósofo alguno digno de ser considerado como tal que, de una forma u otra, consciente plenamente o de manera espontánea, no se haya visto inquietado constantemente por dicho problema. Sus propuestas de soluciones al mismo quizás no hayan trascendido los monólogos íntimos de su conciencia y, por tanto, no permanezcan grabadas para la posteridad. Pero no cabe duda de que su formulación haya estado presente en todos y en cada uno de estos pensadores.

No todas las épocas históricas ni las distintas regiones en que se ha desarrollado la filosofía han sido propicias para que aflore con mayor claridad y fuerza ésta problemática. Tampoco la atención

otorgada a ambas preguntas ha sido siempre similar. En los albores de la filosofía y, en general, en la Antigüedad, hubo más interés por el porqué en tanto que el para qué se subordinó a las respuestas ofrecidas a la primera cuestión.

Es muy probable que durante la larga Edad Media, aun cuando se mantuviese viva en muchos talentos la preocupación por ofrecer algunos aportes o modificaciones sustanciales a las concepciones estatuidas por la escolástica al respecto, no se hubiese presentado esta cuestión como principal para el quehacer filosófico de la época.

Los momentos de grandes convulsiones sociales propician que se incrementen las preocupaciones por este aspecto. De ahí que, tanto en la Ilustración europea como en la latinoamericana, aparezcan más elementos para enjuiciar el por qué y para qué se desarrollaba por entonces la filosofía.

Al estudiar a los pensadores latinoamericanos de la segunda mitad del siglo xviii e inicios del xix, aparecen con mayor frecuencia elementos que indican una reflexión creciente sobre los requerimientos y funciones de la filosofía, pues los cambios sociopolíticos que se avecinaban y las transformaciones que se producían en el mundo de la ciencia y de la técnica demandaban un enriquecimiento del arsenal cosmovisivo de quienes emprenderían la emancipación política y espiritual futura, y también mayor claridad en la utilidad de la labor filosófica.

En la segunda mitad del siglo xix, y con el predominio del positivismo sui géneris en la mayor parte de las tierras de América, la inquietud por tales preguntas no se manifestó de forma constante. Al parecer dejó de ser objeto de interés principal, pues se presuponía como inherente a toda dedicación por la filosofía y la ciencia haber definido ya una posición pragmática al respecto, y no era necesario malgastar el tiempo en viejas especulaciones que no se correspondían con las exigencias de los nuevos tiempos. Sin embargo, siempre emergía alguna que otra valoración sobre el tema, aunque nunca con la intensidad que se presentaría en el siglo xx.

A partir del momento en que toma mayor auge el problema de la existencia de la filosofía latinoamericana, se acrecentó el interés

por el por qué y para qué filosofar. No desviaremos la atención por el momento hacia tal debate, que para muchos ha sido superado ya, pero que realmente en frecuentes ocasiones reverdece como indicando que no ha podido ser sepultado definitivamente. Lo cierto es que, partidarios o no de la existencia de la filosofía latinoamericana, hoy día todo intelectual dedicado a la vida filosófica se ve obligado a definirse entre las interrogantes que motivaron el presente análisis.

Desde hace algún tiempo hemos podido apreciar la preocupación creciente sobre el tema del por qué y para qué filosofar en América Latina por parte de colegas de distintos países y de diferentes posiciones filosóficas. En francos diálogos, no obstante expresarse la diversidad de criterios al respecto, se ponen de manifiesto ciertas similitudes que nos han conducido a la presente reflexión y a concluir provisionalmente que, al menos, pueden delimitarse tres posiciones fundamentales. En algunas de éstas confluyen a veces intelectuales cuyos puntos de partida y fundamentos teórico-metodológicos en los que se asientan sus respectivas concepciones filosóficas son marcadamente diferentes, pero coinciden en gran medida en las respuestas que ofrecen a dichas preguntas.

Dentro de tal amalgama de criterios, se destacan las siguientes tendencias:

Una que podemos denominar hermenéutica o exegética, que se caracteriza por concebir el por qué filosofar como una preocupación necesaria, universal e inherente a todo hombre sobre la esencia del mundo, su lugar en él, etc. En cuanto al para qué, se limitan en muchos casos a la consideración de que dichas explicaciones sirven para satisfacer la sed constante de la sabiduría humana. No es menos cierto que otorgan también importancia a las funciones educativas humanísticas[522] que desempeña la filosofía,

522 "Aprender a filosofar –es decir, aprender a realizar la actividad teórica que es propia del filósofo– exige internalizar los mecanismos discursivos utilizados por los grandes filósofos. En este sentido aprender a filosofar es parecido, en gran medida, a aprender un arte. Pero no es

pero en sentido general van más allá de concederle algún mérito en este plano del enriquecimiento espiritual exclusivamente.[523]

Los seguidores de esta tendencia, por lo regular, son defensores de un pluralismo y de un idealismo contemplativo y de un universalismo abstracto y extrapolador de la filosofía a las más sutiles trascendencias. Tratan de limitar las cuestiones filosóficas bien a las que clásicamente han sido señaladas desde la Antigüedad hasta nuestros días, bien a alguna otra que se derive directamente de ella, pero evitan por todos los medios que éstas puedan tener alguna implicación directa con la política[524], o con la realidad concreta de su respec-

---

solo eso. Aprender a filosofar involucra además, aprender a utilizar técnicas adecuadas de análisis y sistematización y acceder a la historia de la filosofía 'como historia del uso la razón' y consiguientemente, como objeto propio para el ejercicio filosófico". Eduardo Rabossi. "Enseñar filosofía y aprender a filosofar", *Cuadernos de Filosofía y Letras,* (Bogotá), No. 3-4 (1984), p. 4.

523 Los representantes de la filosofía analítica, que se ubican por lo regular dentro de esa tendencia, se esfuerzan por criticar al marxismo considerando que éste no le otorga la mayor atención a la actividad teórica. Así, por ejemplo, Jorge Gracia sostiene: "... lo mismo ocurre con marxismo, salvo contados casos excepcionales. Es la filosofía política más difundida y. embargo, no hay filósofos marxistas de relieve. Para los marxistas latinoamericanos se trate una doctrina que hay que estudiar, difundir y defender, la indagación crítica pasa a un segur plano. Tanto en el tomismo como en el marxismo un tono proselitista empaña la calidad teórica" [*sic*]. Jorge Gracia y Risieri Frondizi. *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo xx,* Fondo de Cultura Económica, México: 1981, p. 21. De tal modo, se ignora la vasta actividad teórica de los marxistas latinoamericanos –y por qué no, también de tomistas–, que se puede apreciar en las últimas décadas, sin que la misma signifique abandono de la actividad sociopolítica práctica de la mayoría de los intelectuales marxistas, como tal vez fuera de mayor agrado para estos filósofos adeptos a la "pura" teoría.

524 "Cuando el filósofo interesado en la realidad sociopolítica deja su profesión propia, que es la de construir modelos ideales para esa realidad, y se mete a manejarla como el político ocurre casi siempre lo mismo que al prisionero de la alegoría de la caverna que, después abandonarla para ascender a la región de la luz, regresa a ella para liberar a sus antiguos compañeros de prisión. Desacostumbrado a la oscuridad, la torpeza de sus movimientos y la incapacidad de orientarse en el nuevo elemento solo provocarán entre ellos burla, improperios. E irritados por el intento liberador de cambiarles las opiniones imperantes la caverna por las ideas y los ideales traídos de 'arriba', los cavernícolas terminarán por

tivo país o de la región. Es comprensible que durante los años de represión de la democracia que ha afectado notablemente a todas las manifestaciones de la cultura de la mayor parte de los países latinoamericanos y que aún hoy día, desgraciadamente, mantiene algunos exponentes, se aprecie la huella de la falta de libertad de expresión entre muchos intelectuales progresistas, que han tenido que refugiarse en las disquisiciones más abstractas como único terreno seguro para evitar posibles represalias.

Con frecuencia, en diálogos privados, gran parte de estos filósofos confiesan ideas, preocupaciones y posiciones que serían incapaces de divulgar o de plasmar por escrito en sus obras. Algunas de ellas contradicen abiertamente las sostenidas en aquellas y, aunque resulte necesario reconocer la evolución lógica del pensamiento de todo hombre, estas manifestaciones no son más que síntomas de la constante presión que han sentido sobre sus hombros a la hora de expresar sus opiniones, especialmente sobre el para qué filosofar en América Latina. Ante tales actitudes, no cabe más que el respeto y la condescendencia, aun cuando presione la insatisfacción constante que impulsa a todo pensamiento revolucionario.

En otros casos, desgraciadamente, hay que reconocer que en un gran número esa postura universalista abstracta no es más que expresión consecuente de su actitud ideológica de indiferencia ante los males que afligen a los pueblos latinoamericanos. Algunos de estos intelectuales, bien por su procedencia social o por sus vínculos extraacadémicos, pertenecen a las élites de poder en sus respectivos países, y mantienen compromisos muy serios que su labor filosófica no debe en ninguna forma afectar. Incluso aparecen hasta quienes no conciben la filosofía como una actitud de búsqueda materialmente desinteresada por la consecución de formulaciones teóricas ante las grandes incógnitas humanas, sino que más bien se dedican a la filosofía como una profesión lucrativa más, que les proporciona un prestigioso estatus socioeconómico y les permite sobrevivir

---

darle muerte, como le ocurrió a Sócrates con los atenienses". Danilo Cruz Vélez. *El mito del rey filósofo,* Planeta Colombiana Editorial, Bogotá: 1989, p. 161.

decorosamente en medio de las dificultades financieras, entre otras más graves aún, que afectan a nuestros países.

En lo referido a su formación académica, por lo regular este tipo de intelectuales latinoamericanos la han desarrollado o completado en prestigiosas universidades europeas o norteamericanas, donde establecieron vínculos muy sólidos con la corriente filosófica en boga allí o con el profesor de renombre con el cual tuvieron mayor conexión, y este hecho ha marcado el rumbo definitivo de su orientación. Han regresado a su tierra trayendo las mismas preocupaciones intelectuales de sus respectivos tutores, se han aferrado al planteamiento de la validez universal de los mismos y no le incorporan una pizca de terrenalidad latinoamericana, por considerarlo como vulgarizador simplificador de la filosofía. Desgraciadamente, en ocasiones esto ha ocurrido también entre algunos intelectuales marxistas, cuyas actitudes han propiciado el fundamento razonable de algunas críticas provenientes del antimarxismo. De tal modo se han ido convirtiendo en representantes o continuadores de tal o cual escuela de pensamiento, y disfrutan del prestigio de haber traído la última moda de que lo se piensa en los "grandes centros de la filosofía mundial" y, en ese sentido, son víctimas inconscientes del neocolonialismo cultural.

Este tipo de filósofo latinoamericano se caracteriza por dirigir casi siempre su mirada al cielo de las grandes abstracciones, que muchas veces expresa en el idioma extranjero de origen, o mediante creación de neologismos en algunos casos indescifrables para el hombre de mediana cultura filosófica. Naturalmente su mensaje no está dirigido a la "plebe", argumentarán, sino a un círculo cerrado de discípulos o seguidores de la misma escuela de pensamiento, que de igual forma podrán transmitir en la misma longitud de onda tal logomaquia.

A esta tendencia la llamamos hermenéutica o exegética, aunque en ocasiones pudiera también llamársele filológica, pues se limita a la interpretación de lo que quiso decir tal o cual pensador al formular alguna idea o nueva categoría. A partir de este tipo de análisis, se establecen discusiones con otros estudiosos del filósofo o del problema

en cuestión, y así se reducen a lo siguiente las respuestas a las preguntas básicas que se han indicado: ¿por qué filosofar? Porque es necesario esclarecer e interpretar adecuadamente lo planteado por tal filósofo; y ¿para qué?Para acrecentar la sabiduría, que en definitiva es el núcleo alrededor del cual gira toda la actividad filosófica.

La segunda tendencia puede ser denominada la filosofía latinoamericana ya que, a diferencia de la anterior, se preocupa más por la procedencia del sujeto que elabora la filosofía, el terreno de donde parten sus reflexiones y la efectividad que puedan tener para el ámbito latinoamericano. En lugar de dejarse arrastrar por el universalismo abstracto y el pluralismo de la primera tendencia, esta posición se caracteriza por insistir más en la orientación hacia lo continental y lo histórico[525]. Esta tendencia ha tenido diversas manifestaciones en correspondencia con los diferentes puntos de partida filosóficos de sus distintos representantes, por lo que, igual que la primera, no constituye un grupo homogéneo, pero todos coinciden en la necesidad de elaborar respuestas al por qué y para qué filosofar, siempre desde una perspectiva latinoamericana. Dentro de los que asumen con mayor vehemencia en los últimos tiempos esta posición, se destacan las distintas formas que adopta la conocida filosofía latinoamericana de la liberación.

A la hora de hurgar en las causas que determinan una actitud diferente por parte de los seguidores de esta segunda tendencia,

525 "Muchos filósofos creen que la filosofía trata de problemas universales y que un estudio histórico de estos problemas, aunque interesa, es no sólo superfluo sino que distrae de la verdadera labor filosófica, sea esta la de buscar verdades eternas, la de resolver problemas, o la de disolver seudoproblemas filosóficos. Tan prevaleciente es este punto de vista que ha alcanzado el rango de dogma y ha llegado a saturar nuestras presunciones sobre la historia de la filosofía, a tal punto que muchos historiadores creen divisar temas universales en esta historia. Otros historiadores de la filosofía, entre ellos los llamados historicistas, han tomado una postura defensiva y han declarado que el universalismo filosófico es un error, y que la filosofía no se puede librar de su trasfondo histórico. Mi propia posición en favor del historicismo se ha basado en la historicidad del lenguaje conceptual". Oscar Martí. "Historia y filosofía de nuestra América", *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía* (Guadalajara), No. 1 (1984), pp. 9-10.

se aprecia un compromiso ideológico mayor con las aspiraciones de las masas populares[526]. Han asumido la tarea filosófica conscientes de la necesidad de producir un viraje en la actividad filosófica tradicional, con proyecciones nuevas que aspiran a dejar atrás el estéril academicismo de los hermenéuticos y a orientarse hacia problemas y temas que, ante todo, son de mayor urgencia para el hombre latinoamericano.

La mayoría de los defensores de la filosofía latinoamericana coinciden en ofrecer respuestas a las preguntas formuladas del siguiente modo: ¿por qué filosofar? Porque los problemas concretos del ser latinoamericano lo exigen y, hasta el presente, las filosofías importadas no dan respuesta adecuada a tales demandas[527]; y ¿para qué filosofar? Para encontrar tales respuestas y vías de solución que modifiquen progresivamente la situación de nuestros pueblos. Muchas de las conclusiones a que arriban no pretenden ser solamente válidas para esta región, sino para todos los pueblos del llamado Tercer Mundo. En tal forma, manifiestan algunos contactos con la universalidad concreta y real, pero no alcanzan por lo general a encontrar la plena explicación y, en algunos casos, cuando

526 "La filosofía de la liberación no puede ser posterior a la lucha por la libertad de nuestras naciones, sino más bien previa, para que críticamente y auxiliada por las ciencias sociales y las relaciones de la praxis social se constituya en una ideología que tendrá como objetivo la liberación del dominio imperial, ejercido desde dentro por los testaferros de cada país, servidores incondicionales del imperialismo, y desde fuera con las amenazas directas de tipo violento hasta las sofisticadas y ejercidas de corte económico y de financiamiento. Es así que la filosofía de la liberación debe y es una acción comprometida con los compromisos sociales, culturales, políticos y económicos de un determinado momento histórico de América latina; por tanto es una filosofía que está comprometida y milita como parte de la ideología de la lucha revolucionaria al lado del ejercicio de los ideales revolucionarios de estos pueblos oprimidos". Mario Magallón. "Filosofía de circunstancia", *Prometeo* (Guadalajara), Nº. 3 (1985), p. 15.

527 "Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, para nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar". E. Dussel. *La filosofía de la liberación,* Ediciones La Aurora, Buenos Aires: 1985, p. 24.

se acercan a ella no ofrecen la indicación adecuada para hallar los caminos de su efectiva superación.

Resultan muy positivos gran parte de los enjuiciamientos que efectúan respecto a los valores que encierra la cultura y, especialmente, el pensamiento filosófico latinoamericano. Son acertadas muchas de sus críticas al imperialismo cultural y al eurocentrismo[528] que ha caracterizado por mucho tiempo a la filosofía, y que ha sido aceptado plácidamente también por muchos intelectuales latinoamericanos, pertenecientes a la primera tendencia. Dignas de atención han sido sus revelaciones respecto a la originalidad y autenticidad de gran parte de las ideas filosóficas de los más prestigiosos representantes de nuestro pensamiento. Valientes han sido sus críticas a los factores que determinan la dependencia y el subdesarrollo que han caracterizado a nuestras economías deformadas. Si fuéramos a realizar un balance preliminar de lo que ha aportado esta nueva corriente de pensamiento a la cultura filosófica latinoamericana, de seguro el saldo será favorable y la historiografía futura de la filosofía en América Latina tendrá que dedicarle una merecida atención.[529]

Sin embargo, el enjuiciamiento crítico acertado de esta tendencia se verá precisado a valorar que, en algunos momentos, en ella se impuso un enfoque unilateral que, sin llegar a cercenar por completo el tronco universal aglutinador de todos los conductos que comunican cada rama, cada hoja y cada flor del árbol de la filosofía con su savia nutriente, al prestar exagerada atención a sus raíces terrenales, subestimó por momentos otros factores exógenos ambientales,

---

528 El tema de la crítica al eurocentrismo ha sido uno de los que ha centrado la atención de la filosofía de la liberación en sus críticas al marxismo, al considerársele una variante más de aquel. Una argumentación del carácter infundado de tal visión del marxismo puede apreciarse en Rafael Plá León. "Marxismo, ¿eurocentrismo o universalidad?". Ponencia presentada al II Simposio sobre Pensamiento Filosófico Latinoamericano de la Universidad Central de Las Villas. Santa Clara, noviembre de 1989.

529 P. Guadarrama. "Reflexiones sobre la filosofía de la liberación latinoamericana", *Prometeo* (Guadalajara), No. 61 (1986), pp. 25-34.

especialmente los rayos solares, que vivifican diariamente con la claridad de la ciencia a otros tantos árboles similares en otras latitudes.

Puede que se haya ignorado que la filosofía es como una tupida y extensa selva, en la cual, al adentrarnos en ella, nos impresionan los árboles más cercanos por su belleza, que la proximidad nos permite contemplar y, una vez escrutados, se incorporan a nuestro yo, como otras tantas vivencias anteriores que han dejado sus huellas en nuestra conciencia y con las que sentimos cierta sensación de pertenencia e identificación. Pero al otear la profundidad del entretejido de los árboles y ramas más lejanos, se nos hace oscuro y ajeno aquello que posteriormente puede ser también nuestro si continuamos la marcha con paso firme y decidido.

Algunos partidarios de la filosofía latinoamericana han querido redescubrir la filosofía y conformar nuevos sistemas filosóficos en el círculo visual de la terrenalidad latinoamericana, rompiendo con los instrumentos y las elaboraciones teóricas, categorías, etc., que anteriormente nos proporcionaron las escuelas de pensamiento orientales y europeas, entre las cuales destaca el marxismo[530]. El intento ha sido en vano, pues siempre se ha tenido que recurrir de alguna manera a ese arsenal, aun cuando también se le incorporen nuevas armas.[531]

La visión regionalista de la filosofía no sólo en América Latina, sino en cualquier parte del mundo donde se ha manifestado, lejos de contribuir al verdadero enriquecimiento de la cultura filosófica,

530 "Se considera así, que, por ejemplo, el marxismo no es ya, como pretendió la Guerra Fría, el gran enemigo de los valores de la civilización occidental, sino la última artimaña del Imperio para mantenernos enredados en teorías distractivas". Osvaldo Ardiles. *El exilio de la razón,* Sils-María, Córdoba: 1988, p. 167.

531 Otro de los más prestigiosos fundadores de esa corriente de pensamiento tan heterogénea, conocida como filosofía de la liberación, fue Arturo Andrés Roig, quien llegará a plantear: "… en lo que podríamos llamar el 'ala derecha' del movimiento, fue entendida la 'filosofía de la liberación' como una alternativa entre el individualismo liberal del capitalismo y el marxismo, el cual era acusado de 'colectivismo anticristiano' ". Arturo Andrés Roig. "Cuatro tomas de posición", *Nuestra América* (México), No. 11 (1984), p. 58.

como se ha pretendido, en su lugar ha afectado la acertada comprensión y valoración del carácter histórico universal de la filosofía.

Por suerte, en los últimos tiempos son cada vez menos los identificados con esta posición tan estrecha, y se ven precisados a coincidir con los sostenedores de la concepción acertada sobre la universalidad de la filosofía. Sin embargo, con frecuencia emergen reticencias que denotan insistir en la condicionalidad del sujeto del filosofar latinoamericano y que no son más que otro síntoma de disconformidad con el universalismo abstracto. En ese sentido, tales criterios son comprensibles. Pero ambas posiciones, en definitiva, no obstante la manera diferente de dar respuesta a las preguntas inicialmente formuladas, no arriban a la explicación acertada del papel, la esencia y las funciones de la filosofía y su expresión en el ámbito latinoamericano.

La segunda tendencia representa, indiscutiblemente, un grado mayor de aproximación a la verdad que se desprende de las respuestas al por qué y para qué filosofar en América Latina; de aquí las mayores o menores coincidencias últimamente, por parte de algunos de sus representantes, con las posiciones del marxismo.

La recepción del marxismo por los voceros de la filosofía de la liberación constituye un tema de extraordinario interés, pues no sólo se aprecia una muy disímil actitud entre sus diferentes tendencias, sino también cambios sustanciales dentro de una misma en distintos períodos. Así, por ejemplo, Enrique Dussel, una de sus figuras principales, ha reconocido que "en su origen argentino, y por influencia del populismo peronista la cuestión de Marx fue mal planteada por la generación de filósofos de la liberación. Esto nos valió merecidas críticas. Algunos que terminaron por volcarse a la derecha y otros a permanecer en el populismo, colocaban a la filosofía de la liberación como alternativa al pensamiento de Marx. Debo confesar que lo conocíamos mal. No lo habíamos trabajado como a otros pensadores"[532]. A partir de dicho reconocimiento, comenzó un

532 E. Dussel. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación,* Editorial Nueva América, Bogotá: 1983, p. 93.

proceso de asimilación y de estudio de la obra de Marx, pero a su vez de diferenciación y rechazo del materialismo dialéctico[533] y, por tanto, de la exclusiva aceptación del materialismo histórico, división ésta cuyas inconsecuencias ya hemos valorado anteriormente.

En sus últimos libros, Dussel le dedica cada vez mayor atención al marxismo, y ha llegado a plantear que "la filosofía de la liberación tiene mucho que aprender de Marx"[534]. Es evidente que ha profundizado considerablemente en el conocimiento de las dimensiones de su pensamiento y se ha producido un acercamiento real al marxismo, aunque se le objete que "intenta hacer de Marx un dusseliano"[535] y que "la filosofía de la liberación tal como la desarrolla Dussel, intenta reemplazar al marxismo"[536]. En verdad son muchos los seguidores de esta corriente de pensamiento que reconocen abiertamente, hoy día, que el marxismo es la fuente principal del pensamiento liberador en la filosofía[537], aunque subsista la tendencia opuesta que se niega a tal reconocimiento.

En el caso de Leopoldo Zea, que es uno de los antecedentes a su vez y pilares de la filosofía de la liberación, también se ha operado un proceso evolutivo[538] que presupone un cambio de actitud ante

---

533 "El marxismo –cuando se define como 'materialismo dialéctico' de tipo dogmático o staliniano– puede ser una ideología de dominación. Liberarlo en favor de una conciencia siempre crítica es situarlo como Filosofía de la Liberación". E. Dussel. "Retos actuales de la filosofía de la liberación", *Libertacao* (Porto Alegre), No. 1 (1989), p. 24.

534 E. Dussel. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63,* Siglo XXI, Iztapalapa: 1988, p. 310.

535 Ofelia Schutte. "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano", *Prometeo* (Guadalajara), (1987), p. 28.

536 *Ibíd.,* p. 27.

537 Enrique Hernández. *La filosofía de la liberación: la universalidad del sujeto,* Ponencia presentada al Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía. Córdoba: 1987, p. 5.

538 P. Guadarrama. "La evolución de las ideas de Leopoldo Zea como antecedente y pilar de la filosofía latinoamericana de la liberación", *Revista Cubana de Ciencias Sociales* (La Habana), No. 13 (1987), pp. 131-149.

el marxismo, aunque sea válido el juicio de que "Zea no es marxista ni hay nada en su discurso que permita afirmar tal orientación teórica"[539], lo cual no impide que se aprecie en él un notable cambio de actitud favorable al socialismo y al marxismo.

La tercera concepción es la dialéctico-materialista sobre el origen y desarrollo de la filosofía, que revela ante todo el contenido universal de ésta, expresado en sus formas particulares y singulares. El conjunto de categorías elaboradas por la dialéctica materialista sobre la base de toda la herencia filosófica anterior, permite una mejor comprensión y explicación de la correlación existente entre el pensamiento filosófico universal y sus manifestaciones concretas en cada época y región del mundo. Especialmente las categorías de fenómeno y las de lo singular, lo particular y lo universal, resultan de gran valor para el esclarecimiento del problema.

La concepción dialéctico-materialista de la filosofía sostiene también que ésta, por su esencia, es universal desde su aparición hasta nuestros días, aun cuando en ocasiones se la quiere atribuir como un milagroso invento original de algunos milenios. Siempre mantendrá esa condición de universalidad, pero expresada fenoménicamente en innumerables manifestaciones que, de generación en generación y de pueblo a pueblo, va constantemente conformando una imagen más acertada del mundo, independientemente de los desaciertos que a la larga quedan relegados por el progreso del conocimiento humano.

Algunos llegan a extrapolar la idea de la multivariedad de las manifestaciones de la filosofía y llegan a sostener que han existido, y deben existir, tantas filosofías como hombres dedicados a ella. El análisis científico de la historia de la filosofía revela lo infundado de tal argumentación. Incluso se ha sostenido el criterio de que la exagerada disolución de las escuelas de pensamiento que se ha producido en la filosofía contemporánea es síntoma de pluralismo

539 Horacio Cerutti Guldberg. "Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana", Leopoldo Zea. *Prometeo* (Guadalajara), No. 7 (1986), p. 55.

y, por tanto, de riqueza intelectual, cuando en realidad no es más que un síntoma de debilidad e insatisfacción ante las concepciones que, hasta el momento, han sido elaboradas para sentirse verdaderamente creador. ¿Tendrá el hombre siempre que elaborar novedosas filosofías ante los problemas y situaciones nuevas, o podrá orientarse ante ellos sobre la base teórica y metodológica de la filosofía que ya ha demostrado su validez? ¿Sucederá en algún momento que, a semejanza del desarrollo de la ciencia, se irán unificando criterios y se arribará a verdades reconocidas por todos, independientemente de la procedencia de los hombres que las han revelado? ¿Acaso tendrá permanentemente la filosofía que estar marcada, como el arte y la literatura, básicamente, por el sello de las regiones en que se produce?

Aun cuando en la filosofía han confluido en mayor o menor medida otras formas de la conciencia social, como la ciencia, la religión, el arte, etc., aquella ha sabido mantener su especificidad, sus métodos propios, pero esto no debe significar que deba rechazar algunos elementos válidos y consustanciales a las restantes esferas de la actividad intelectual.

Si la filosofía verdadera aspira a ofrecer al hombre respuesta acertada a innumerables interrogantes humanas que sean aceptables para cualquier circunstancia por su grado de universalidad y que sean objeto específico de las ciencias particulares, ya sean sociales o naturales, ¿por qué razón deberán continuar generándose nuevas escuelas de pensamiento diametralmente diferentes entre sí? ¿Es que acaso la heterogeneidad y multiplicidad del mundo fenoménico justifica eternamente tal diversidad filosófica?

La experiencia de los congresos mundiales de filosofía y otros eventos de esta índole demuestra que, no obstante la confrontación necesaria de criterios opuestos que se producen entre los representantes de las distintas corrientes filosóficas, la comunicación y el diálogo ofrecen como resultado el reconocimiento recíproco, por parte de los que se enfrentan, de las coincidencias en determinados aspectos, al menos a pesar de las divergencias sustanciales. ¿No

serán éstos los primeros síntomas del proceso de integración futura que, similar al ocurrido en la ciencia, le espera a la filosofía?

No hay razón para sostener que la tarea de las nuevas generaciones de filósofos consiste en elaborar nuevos "ismos", en lugar de contribuir a que se establezcan los nexos necesarios con el fin de que los pensadores de diferentes partes del mundo arriben a una acertada interpretación dialéctico materialista de éste y se propongan, consecuentemente, transformarlo en beneficio del hombre.

Los defensores del marxismo orgánico han tratado de difundir la objetividad y el carácter científico de esta concepción, y paulatinamente se ha logrado con éxito su difusión y desarrollo creador, vinculada a la transformación práctica de la realidad.

La cuestión no consiste en ofrecer, prejuiciadamente, respuestas al por qué y para qué filosofar, presuponiendo que sólo se hace para defender simplemente una posición ideológica determinada[540] –la cual, por supuesto, está implícita en cualquier concepción filosófica, pero no se reduce a ella–, ni tampoco pensar que este planteamiento se hace también desde una filosofía que no tiene su origen en América Latina. En tanto se asuman tales posturas, jamás se actuará en consecuencia con la concepción histórica universal de la esencia de la filosofía.

---

540 En ocasiones aparecen interesantes posiciones ante el marxismo, que van desde la reivindicación de la filosofía del marxismo, pero como crítica ideológica, hasta la negación de su contenido filosófico, para reducirlo a una simple praxis política. Un ejemplo de la primera postura se aprecia cuando se afirma: "… es necesario conservar la filosofía en el marxismo. Pero no en la forma de una filosofía que legitime un materialismo científico, una ortonomía como se quiere ahora llamar al materialismo dialéctico. La función de la filosofía en el marxismo es la de ser crítica de ideologías". Guillermo Hoyos. "Elementos para una interpretación filosófica del joven Marx", *In Memoriam Marx 1883-1983,* CINEP, Bogotá: 1983, p. 61. Un ejemplo de la segunda postura aparece en la obra del mexicano Luis Salazar. *Marxismo y filosofía: un horizonte polémico,* UNAM, México: 1983. Para una crítica a estas posiciones, véase Gerardo Ramos. "Política y concepción del mundo: antinomias del marxismo latinoamericano", *Revista Cubana de Ciencias Sociales* (La Habana), No. 17 (1985), pp. 35-51.

Mientras que se pretenda redescubrir absolutamente la filosofía desde estas tierras, nos sucederá lo mismo que acontece cuando nos empeñamos en reinventar tecnologías ya perfeccionadas en países desarrollados y el abismo entre éstos y nuestras economías se acrecienta en lugar de aminorarse.

Por otra parte, en la medida en que se diluya también la actividad filosófica en la mera interpretación de abstracciones estratosféricas, carentes del oxígeno vital e impregnado por el polvo, la humedad y la temperatura del suelo latinoamericano, tampoco tendrá sentido valedero encontrar respuestas aquí al por qué y para qué filosofar.[541]

Si la esencia de la filosofía es universal, dejemos que cada una de sus expresiones fenoménicas en estas tierras contribuya a su descubrimiento[542]. Es bueno recordar que las esencias no existen jamás de forma pura, por lo que resulta estéril también ir en busca de la filosofía pura. La filosofía siempre existirá a través de las formas particulares que adoptará en cada momento y en cada país con rasgos sui géneris, pero tales rasgos no determinan fatalmente su contenido. Ellos son factores que coadyuvan a la mayor o menor asimilación por un pueblo, en su idioma propio, de los avances alcanzados por el pensamiento filosófico universal.

541 "Cualquier interpretación del marxismo y, por tanto cualquier aplicación que se haga del mismo, solo tiene sentido si se realiza en función del estudio o del análisis de realidades sociales concretas (...) El marxismo leninismo desligado de un análisis específico de las realidades concretas no es, realmente, marxismo-leninismo". Armando Hart. Intervención en el Taller Científico Internacional *Las ciencias sociales en el mundo contemporáneo,* Ministerio de Cultura, La Habana: 1989, pp. 7-8.

542 Un intento por contribuir al redescubrimiento de la validez de las tesis fundamentales del marxismo-leninismo, a partir de las enseñanzas de Mariátegui estudiando la realidad peruana, se aprecia en Víctor Baltodano Azabache. *Los pensamientos básicos del materialismo histórico y su desarrollo en el Perú,* Editorial Universitaria, Trujillo: 1981.

La dialéctica materialista demuestra que lo único es irrepetible, se da una sola vez, pero no existe por sí y para sí solamente[543]. Las filosofías que han prendido en América Latina, independientemente de su procedencia, tampoco escapan a esta necesidad. Ellas han poseído, y así lo expresan, rasgos comunes no sólo con las ideas de sus reconocidos creadores, sino también semejanzas marcadas con las que provienen de otros pensadores, tanto de este continente como de los más lejanos. ¿Resulta esto mera coincidencia o es expresión de la determinación dialéctica de la que no escapa ni la propia filosofía?

Tales parecidos y aproximaciones constituyen particularidades que es imprescindible delimitar en cualquier investigación histórico filosófica. Por supuesto que la misión de la ciencia histórica sobre la trayectoria del pensamiento filosófico latinoamericano, no puede limitarse al establecimiento sencillamente de comparación o analogías. Ella tiene que revelar y explicar todas y cada una de las determinaciones de su especificidad, su mayor o menor originalidad, su correspondencia con las exigencias epocales en todos los órdenes, etc. Pero, en este desempeño, irá desentrañando todos los puntos y las diferencias con el pensamiento de otras regiones, y así

543 En un profundo análisis dialéctico del marxismo, el argentino Sergio Bagú plantea al respecto: "No hay una teoría social válida en Europa e inaplicable en América Latina. Pero en la búsqueda de la lógica global de los procesos sociales –el descubrimiento de las leyes históricas como se decía en el siglo XIX– se van alcanzando escalas diferentes de generalización. Si una lógica aplicable a la realidad europea es parcialmente inaplicable para descifrar la realidad latinoamericana es probable que pueda elevarse a un nivel mayor de generalización que permita explicar satisfactoriamente tanto la realidad europea como la latinoamericana. No se trata de un luego de ingenio, sino del proceso mismo de construcción teórica. El mejor conocimiento de la realidad latinoamericana permite comprender mejor la realidad europea. En otras palabras, cuando se llega a una lógica igualmente satisfactoria para comprender lo europeo y lo latinoamericano, se ha descubierto cómo comprender mucho más profundamente en particular tanto una realidad corno la otra". Sergio Bagú. "Valor interpretativo de la obra de Marx y Engels aplicable a la realidad de América Latina", *Dialéctica* (Puebla), No. 19 (1988), pp. 56-57.

reconocerá que sus respuestas al por qué y al para qué filosofar no son tan disímiles a las ofrecidas por otros.

¿Como consecuencia de qué vale atizar las diferencias entre las formas del filosofar en distintas regiones del mundo? ¿De qué modo se beneficia más el desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano? Limitándolo simplemente a la tarea de servir de traductor de lo que piensan otros en la afanosa búsqueda de nuevas metafísicas que evaden las condiciones del hombre latinoamericano, para el que se supone deben ser útiles, o bien cerrando el círculo de la reflexión filosófica a los problemas del hombre latinoamericano, su ser, su circunstancia, etc., ignorando que la causa de tal situación rompe las fronteras geográficas de este continente y se encuentra en las diferentes formas de explotación del hombre por el hombre que la historia no recoge solamente como acaecidas en un pasado remoto que se mide por siglos, sino en uno tan reciente que nos pisa los talones y debe ser medido en horas y minutos.

A nuestro juicio, el filosofar en América Latina encontrará mejor respuesta a su por qué y para qué en la posición de la dialéctica materialista que, reconociendo las diferencias, las formas singulares y particulares de manifestarse, arriba a la conclusión de que filosofías han existido y podrán existir muchas, pero no todas podrán ser poseedoras de verdades diferentes sobre un mismo problema y excluirse recíprocamente. Una vez más, la lógica formal pone de manifiesto sus limitaciones para explicar el carácter contradictorio del desarrollo, en este caso, de la propia filosofía, y se hace imprescindible acudir a la lógica dialéctica para comprender los momentos de singularidad, particularidad y universalidad que se dan en cada manifestación del pensamiento filosófico latinoamericano.

Sólo así surgirán suficientes motivaciones para, ni sentirse aislado de la fuente terrenal que alimenta todo filosofar, ni al margen tampoco de las grandes elaboraciones teóricas que ha ido desarrollando la humanidad paulatinamente y que, por encima de las fronteras, ponen al hombre en contacto con nuevas verdades propiamente. La toma de conciencia sobre el por qué y el para qué filosofar en América Latina coincidirá plenamente entonces con

la marcha del progreso humano y los frutos de su labor podrán alimentar no sólo a los latinoamericanos, tan necesitados de teorías consecuentes y praxis realizadoras, sino a todos los hombres que en cualquier parte esperan algo más que meras palabras de la filosofía: la funcional interrelación epistemológica e ideológica entre filosofía, ética y política.[544]

A la filosofía, al igual que a la ética y la política, se le pueden atribuir múltiples funciones que explican por qué tantos hombres en distintas épocas y circunstancias se han dedicado a su cultivo.[545]

Múltiples culturas, antes de la occidental y al margen de ella, han elaborado profundas y originales ideas políticas, jurídicas y éticas sobre el ser humano, sus derechos y formas de organización política, en particular las democráticas.[546]

Como ya se dijo, muchas de las funciones de la filosofía (lógico-metodológica, hegemónica, práctico-educativa, emancipatoria, ética y estética) han estado en cierta forma supeditadas en la función axiológica y articuladas con la ideológica, extendiendo esta última no como falsa conciencia o simple imagen pretensiosa de la realidad social, sino como conjunto de ideas que conforman la concepción de una clase o grupo social y están dirigidas al sostenimiento o realización de su poder respecto a toda la sociedad.

Tanto a la filosofía como a la ideología, y hasta la política, le han celebrado múltiples entierros prematuros, en algunos casos preconizando de forma ilusoria una futura hegemonía de la moral sobre éstas. Sin embargo, todas ellas se resisten a desaparecer sin antes haber cumplido sus respectivas funciones vitales.

---

544 Memorias del III Congreso Internacional de Filosofía del Derecho, Filosofía Política y Ética. Universidad Libre de Colombia, Bogotá: agosto de 2011.

545 Para una enumeración y descripción detallada de las funciones de la filosofía ver el subcapítulo de este tomo titulado "¿Para qué filosofar? (Funciones de la filosofía)".

546 P. Guadarrama. "Democracia y derechos humanos: ¿'conquistas' exclusivas de la cultura occidental?", *Nova et Vetera,* Escuela Superior de Administración Pública, Bogotá: 2009, pp. 79-96.

La función ideológica, al igual que la epistemológica, acompañarán al hombre en tanto éste sea generador de proyectos de organización y perfeccionamiento social, para lo cual resulta imprescindible enriquecer sus potencialidades. Y, por suerte, parece que la inconformidad con los regímenes socioeconómicos y políticos hasta el presente ensayados, constituye una constante de la condición humana.

El día que hipotéticamente desaparezca el afán del género humano por explicar de manera racional las causas que impulsan a los fenómenos naturales y sociales, y la manera de encaminarlos mejor en provecho del hombre, entonces podrá admitirse que languidecerán la filosofía y la ideología y, en ese caso, la ética y la política no tendrían mucha razón de ser. Mientras tanto, todas ellas tienen aún mucho que hacer. De lo contrario, habría que pensar que nuestra actual estructura mental no está capacitada para disfrutar de las "ventajas" y posibilidades del nihilismo.

Generaciones anteriores tampoco tuvieron dicha capacidad. Algunas, más antiguas, ni siquiera se percataron del todo que filosofaban con culpabilidad ideológica, en su afán con cumplir con intereses epistemológicos. Lógicamente, el hecho de que no tomaran conciencia del componente ideológico de sus reflexiones no significa en modo alguno que éste estuviese ausente en ellas.

El término "ideología" fue creado a principios del siglo XIX por Destutt de Tracy, quien lo consideraba una parte de la zoología que trataba sobre la formación de las ideas[547]. A su juicio, los precursores de esta "ciencia" eran Condillac y Locke.

El hecho de que la ideología haya sido concebida originalmente por su padrino como una ciencia, del mismo modo y por la misma época en que Comte bautizaba el término de "sociología" como ciencia de la sociedad, resulta sin duda de interés, y evidencia la intención de optimismo epistemológico que embargaba a ambos pensadores franceses. Especialmente si se tiene en consideración

547 Destutt de Tracy. *Eléments d' ideologie*, Chez Mme Levi. Libraire, París: 1824, p. 285.

que esta última demoró mucho en alcanzar el debido reconocimiento por parte de la comunidad científica, en tanto la ideología no sólo no lo ha logrado hasta el presente, sino que mantiene aún su anatema de anticientífica.

Filósofos de otras épocas se habían percatado de la indiscutible proclividad al error latente en el pensamiento humano cuando se trata de la gestación y consolidación de nuevas ideas. Siempre existe la posibilidad de sostener como válidos múltiples juicios cuyo carácter insostenible la historia luego se encarga de revelar.

Sin embargo, en ocasiones demora mucho tiempo en que se demuestre la falsedad de determinadas concepciones. Aparentemente, o incluso realmente, pueden operar algunos fenómenos en armoniosa correspondencia con determinadas tesis, en última instancia falsas, que se sostienen durante un tiempo y que en ese período gozan de merecido prestigio.

La humanidad parece tardar milenios en superar formas alienantes de su poder, como las que generan el oscurantismo y otras ideas religiosas, especialmente los fundamentalismos, que se presentan como verdades supremas e indiscutibles. Tal es el grado de alienación predominante que da lugar a que, aquellos que logran sobreponerse a tales engaños, aparezcan ante las mayorías creyentes como seres anormales o carentes de la cualidad de lo humano. El poder de las ideologías es significativo cuando se empeñan en tergiversar o entorpecer el conocimiento de las relaciones realmente existentes entre los hombres, así como entre éstos y la naturaleza.

Entre los filósofos que prestaron temprana atención a las causas de la generación de juicios falsos, se destacó Francis Bacon. Según él, "el espíritu humano (tal como se dispone en cada uno de los hombres), es una cosa variable, sujeta a toda clase de perturbaciones y casi a merced del momento".[548]

Ese carácter circunstancial del error fue muy tomado en consideración por otros pensadores como Helvecio, quien aseguraba que no sólo la ignorancia, sino también las pasiones inducen a

---

548 F. Bacon. *Novum organum,* Editorial Losada, Buenos Aires: 1949, p. 16.

error, porque hacen fijar toda nuestra atención sobre una parte del objeto que nos presentan y no nos permiten considerarlo en su totalidad[549]. Esto no significa que el hombre esté por naturaleza propia condenado al error, sino que condiciones accidentales, como la ignorancia o las pasiones, le hacen caer en él.

El materialismo francés del siglo xviii, y en especial el de Holbach, fue lo suficientemente sagaz para descubrir que los errores y prejuicios humanos no son ni el producto de una maldición divina, ni una distorsión de la naturaleza.[550]

La toma de plena conciencia del componente ideológico en el discurso filosófico constituye, en verdad, un producto de la modernidad. Pero desde la Antigüedad el factor ideológico ha desempeñado sus funciones en interrelación con el epistemológico en toda producción de ideas filosóficas, y muy especialmente en el terreno de la ética y la política.

Al enunciar la diferencia entre ciencia y opinión, Platón planteaba de hecho la necesidad de prestar atención a la diferencia entre creencias verdaderas y falsas, como en el siguiente diálogo:

> Sócrates: —Piensas bien, y de ello te daré una prueba. Si te dijese: Gorgias, hay una creencia falsa y una verdadera; sin dudas convendrías en ello.
> Gorgias: —Sí.
> Sócrates: —¿Pero hay también una ciencia falsa y una ciencia verdadera?
> Gorgias: —No, ciertamente.
> Sócrates: —Luego es evidente que saber y creer no son la misma cosa.
> Gorgias: —Es cierto.

549 C. A. Helvetius. *De l'esprit,* Maraboute Université, Belgique: 1973, p. 27.

550 "Nunca se repetirá bastante, que la verdadera causa de todos los males que afligen a la raza humana es debida al error, y de ningún modo a la naturaleza; no es un Dios irritado que quiso que viviese en la amargura, ni una depravación hereditaria la que ha hecha a los mortales malos y desgraciados, sino únicamente el error, a quien solo se deben atribuir todos esos deplorables efectos". P. H. Holbach. *Sistema de la naturaleza, op. cit.,* p. 223.

> Sócrates: —Sin embargo, los que saben están persuadidos lo mismo que los que creen.
> Gorgias: —Convengo en ello.
> Sócrates: —¿Quieres por consiguiente que admitamos dos clases de persuasión: una que produce la creencia sin la ciencia, y otra que produce la ciencia?
> Gorgias: —Sin duda.
> Sócrates: —De estas dos persuasiones, ¿cuál es la que la Retórica produce en los tribunales y en las demás asambleas, a propósito de lo justo y lo injusto? ¿Aquella de la que nace la creencia sin la ciencia, o la que engendra la ciencia?
> Gorgias: —Es evidente, Sócrates, que es aquella de que nace la creencia.[551]

Y podríamos añadir también la ideología, cuyo criterio de aceptación de una idea ha sido por lo regular no tanto su condición de verdadera como de justa.

La ciencia, por su parte, ha presumido desde sus albores de aceptar solamente las creencias verdaderas, con independencia de su justeza o no, aunque sobran ejemplos que demuestran que no siempre ha procedido de tal modo. Es posible coincidir con Popper en que: "Los científicos individuales tienen incluso algo así como una justificación metodológica para ser dogmáticos y tener prejuicios"[552]. Los trascendentales cambios que se produjeron con el desarrollo de la física cuántica evidenciaron lo limitado que resultaban algunos de los principios newtonianos aceptados durante mucho tiempo como absolutamente verdaderos, sin tomar

---

551 Platón. "Gorgias o de la retórica", *op. cit.,* p. 464.

552 "Puesto que el método de la ciencia es el de la discusión crítica, es enormemente importante que las teorías criticadas sean defendidas con tesón. Pues sólo de esta manera podremos conocer su poder real. Y sólo si la crítica encuentra resistencia podremos apreciar toda la fuerza del argumento crítico". K. Popper. *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad,* Paidós Básica, Barcelona: 1997, p. 87.

en debida consideración que, en la ciencia, la única verdad absoluta que es válida es que no existen verdades absolutas.

Desde la Antigüedad los filósofos han mantenido una preocupación constante por lograr la adecuada articulación entre los criterios de verdad, justicia y virtud, así como los mecanismos a través de los cuales éstas se expresan en la opinión pública. Por supuesto que, durante el medievo, no se mantendrían las mismas inquietudes al "resolver" de forma muy sencilla la cuestión: ambas, verdad y justicia, estaban contenidas y reveladas en Dios.

Pero la crítica modernidad, que puso en tela de juicio todos los órdenes y concepciones existentes, acentuaría su atención sobre el asunto, y tal actitud le conduciría a tener que afrontar el problema del componente ideológico en la filosofía con mayor interés.

Por ideología se debe entender el conjunto de ideas que pueden constituirse en creencias, valoraciones y opiniones comúnmente aceptadas y que, articuladas integralmente, pretenden fundamentar las concepciones teóricas de algún sujeto social (clase, grupo, Estado, país, iglesia, etc.), con el objetivo de validar algún proyecto, bien de permanencia o de subversión de un orden socioeconómico y político, lo cual presupone a la vez una determinada actitud ética ante la relación hombre-hombre y hombre-naturaleza.

Para lograr ese objetivo, puede o no apoyarse en pilares científicos, en tanto éstos contribuyan a los fines perseguidos; de lo contrario, es posible que sean desatendidos e incluso ocultados conscientemente. Según Fredric Jameson: "... la palabra ideología no es peyorativa (...) un concepto puede ser al mismo tiempo ideológico y también correcto y verdadero".[553]

El componente ideológico en las reflexiones filosóficas por sí mismo no es dado a estimular concepciones científicas, pero esto tampoco significa que excluya la posibilidad de la confluencia con ellas, en tanto éstas contribuyan a la validación de sus propuestas.

553 Fredric Jameson. "Apuntes sobre la globalización como problema filosófico", *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial,* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá: 1999, p. 76.

“Lo que hace de la ideología una creencia no es, en efecto, su validez o falta de validez, sino solo su capacidad de control de los comportamientos en una situación determinada”.[554]

Uno de los rasgos distintivos de aquellas formulaciones que son caracterizadas como ideológicas ha sido la posibilidad de ser manipuladas en cualquier sentido, y la facilidad de adaptación a los mecanismos de argumentación que impone algún tipo de poder, en lugar del adecuado poder de la argumentación lógica.

Si bien el componente ideológico ha estado y estará siempre presente en toda filosofía, del mismo modo que en toda ética y política, lógicamente su incidencia en estas últimas ha sido y será mucho mayor, a la vez que más explícita que en la primera, dada la presunta preeminencia del componente epistemológico que acompaña a toda filosofía. Sin embargo, la activa interconexión entre la filosofía y la política, que ha hecho decir a Althusser “todo lo que atañe a la política puede ser mortal para la filosofía, ya que ésta vive de ella”[555], obliga a no desatender la significación de lo ideológico y lo ético en la escrutadora mirada del búho de Minerva.

El componente ideológico no es una mera invención o absolutamente una expresión de “falsa conciencia”, aunque en determinados momentos realmente pueda serlo.

La ideología puede comportarse en determinadas circunstancias como falsa conciencia o imagen invertida de la realidad, como la concibieron en sus trabajos tempranos Marx y Engels[556], pero eso no significa que en todo momento lo sea. Siempre hay que tomar

---

554 N. Abbagnano. *Diccionario de filosofía,* Edición Revolucionaria, La Habana: 1966, p. 646.

555 L. Althuseer. “Lenin y la filosofía”, *Pensamiento Crítico* (La Habana), Nº 34-35 (1969), p. 125.

556 “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico”. C. Marx y F. Engels. *La ideología..., op. cit.*, p. 25.

precaución sobre la posibilidad de deslizarse hacia bizantinas discusiones "marxistas" sobre este concepto, si se toma en consideración que, como plantea Eugenio Trías, "Marx nunca elaboró esa teoría; ni siquiera definió el término 'ideología' con rigor"[557]. Esto no significa, por supuesto, que entonces no deba abordarse la cuestión con la profundidad que merece en la evolución de lo que se reconoce como el marxismo, pero siempre precavidos de no reclamar privilegiadas posiciones de interpretación exclusiva, como han proclamado ciertos "marxismos".

Marx y Engels utilizaron inicialmente el término ideología en el sentido usual por entonces, cargado de significación peyorativa desde la visión napoleónica, y resulta inadecuado pasar por alto el contexto específico en el cual ellos formularon tal criterio. Y sí destacaron que el fenómeno de la ideología responde a su proceso histórico de vida. Lógicamente, si es histórico no puede ser siempre idéntico. Por tanto, las relaciones y fenómenos que se deriven de tal proceso histórico –entre ellos los ideológicos– tienen necesariamente que ser diferentes y evolucionar.

Ante todo, en ese análisis se estaban refiriendo, como anteriormente apuntaban, a la "producción de las ideas y representaciones, de la conciencia", es decir, a lo que de Tracy concebía como el contenido de su pretendida ciencia la cual, lógicamente, encontraría en el materialismo filosófico de Marx y Engels el acostumbrado enfrentamiento crítico a todo lo que oliese a especulación, y al usual "lenguaje de la política, de las leyes, de la moral de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo"[558], que también en nuestros días generalmente dista mucho de la realidad.

Resulta obvio pensar que Marx y Engels estaban tomando distancia de las carcomidas formas de construir sistemas filosóficos, religiosos, éticos y, sobre todo, políticos, ocultos siempre en un embrollado discurso tan etéreo como falso.

557 Eugenio Trías. *Teoría de las ideologías*, Editorial Península, Barcelona: 1975, p. 5.

558 *Ibíd*.

En tal sentido, aseguraban que:

> ... la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología, y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.[559]

Su mayor interés era, en este caso, acentuar la postura materialista en el plano ontológico y gnoseológico de la cuestión de la génesis, en última instancia, de las ideas. Su pretensión no era convertirse en sepultureros precoces de toda historia de la filosofía, de la religión, las ideas políticas, jurídicas, etc.

Era lógica aquella aseveración si se refería a la forma propiamente especulativa, abstracta y alejada de la realidad que ha sido común a tantos sistemas de ideas éticas, religiosas o filosóficas. A este tipo de sistemas se referían, a nuestro juicio, Marx y Engels al negarles "su propia sustantividad".

De otro modo resultaría ingenuo sostener que Marx y Engels negaron propiamente la existencia de la historia de la filosofía, de la religión, de las ideas éticas, políticas, jurídicas, etc., cuando existen múltiples pruebas no sólo del reconocimiento de su existencia, sino de la estimulación de su cultivo. Como en el caso de la recomendación engelsiana[560] de estudiar la historia de la filosofía como vía para ejercitar el pensamiento.

Los mejores deseos de Marx y Engels estaban dirigidos a que se pusiera fin a la falseada modalidad de construir ideologías,

---

559 *Ibíd*., p. 26.

560 "Ahora bien, el pensamiento teórico solo es un don natural en lo que a la capacidad se refiere. Esta capacidad tiene que ser cultivada y desarrollada; y hasta hoy, no existe otro medio para su cultivo y desarrollo que el estudio de la historia de la filosofía". F. Engels. *Dialéctica de la naturaleza*, Editorial Grijalbo, México: 1961, p. 23.

filosofías y sistemas éticos apriorísticos, como se pudo apreciar en algunas interpretaciones del marxismo-leninismo configurado en época de Stalin con fines eminentemente ideológicos, para tratar de justificar una determinada práctica política, social, científica, cultural y especialmente filosófica, que fosilizó el materialismo histórico y lo convirtió, junto al engendro del materialismo dialéctico, en una teoría especulativa, abstracta y alejada de la realidad. Ello motivó a que Ernesto Che Guevara lo caracterizara como una nueva escolástica[561]. La realidad es testaruda y no siempre coincide con las aspiraciones de los más talentosos científicos o pensadores, por bien intencionadas que éstas sean.

La valentía académica de muchos de los marxistas ha sido la denuncia del fermento tergiversador que encierra lo ideológico que, como poderoso bumerán, puede y ha tenido que ser aplicado también a las ideas y a la práctica de los propios marxistas.

Pero presuponer que toda formulación ideológica proveniente de cualquier pensador porta fatalmente la carga culpable de la falsedad, implicaría la contraproducente conclusión de la imposibilidad de escapar de las redes del engaño cuando de ideología se trate.

Si Marx y Engels hubiesen pensado siempre así, no hubiesen tenido incluso la menor muestra de autoestimación de la labor política e ideológica que desarrollaban. Aun cuando sus intenciones, y la mayor parte de su actividad intelectual, poseían un carácter científico –reconocido hasta por intelectuales de derecha, como en el caso de Raymond Aron en su homenaje a Marx en la Unesco, con motivo del centenario de su muerte–, no es sostenible pensar que ignorasen la carga ideológica de su obra. En verdad, en ella nunca estuvo distanciado el componente científico del ideológico, ni de la exigida fundamentación ética.

Lo mismo se haría extensivo a otros marxistas, entre ellos a Lenin, quien encontró una solución superadora de la trampa que presuponía considerar la ideología solamente en sentido negativo,

561 P. Guadarrama. *Revista Cubana de Filosofía,* No. 6 (2006). [Versión electrónica].

por lo que diferenció claramente cuándo una ideología se comporta como falsa y como verdadera[562], a partir de la condicionalidad histórica de ellas. Esto posibilita, a su juicio, la existencia de una "ideología científica"[563] que nada tiene que ver con otras formas ideológicas, como la religiosa.

Por ese motivo, planteó: "Pero el socialismo que es la ideología de la lucha de clases del proletariado, se halla sujeto a la condición general del nacimiento, el desarrollo y la consolidación de toda ideología; es decir, descansa sobre todo el material de los conocimientos humanos, presupone un alto desarrollo de la ciencia, requiere una labor científica, etc., etc. Son los ideólogos los que introducen el socialismo en la lucha de clases del proletariado, que se desarrolla espontáneamente sobre la base de las relaciones capitalistas"[564]. Idea ésta que anteriormente había sido formulada por Kautsky[565], y con la cual Lenin coincidió.

Esta concepción dista mucho de la consideración de toda ideología como falsa conciencia. Es una concepción diferenciadora no sólo de la existencia de una ideología burguesa caracterizada por una serie de libertades de pensamiento, prensa, palabra, culto, etc.[566], frente a una ideología proletaria fundada en lo que se denominaba el socialismo científico, es decir, el marxismo[567], que no se consideró como exclusiva portadora del progreso social.

Lenin llegó a diferenciar entre ideología burguesa progresista e ideología burguesa reaccionaria[568], todo lo cual indica que utilizó el concepto de ideología de la forma histórica concreta. Esto

---

562 V. Lenin."Programa agrario de la socialdemocracia", *Obras completas,* Editora Política, La Habana: 1963, p. 262.

563 *Idem*., "Materialismo y empiriocriticismo", p. 135.

564 V. Lenin. "Carta a la Agrupación del norte", *Obras completas,* Editorial Cartago, Buenos Aires: 1959, p.161.

565 A. Sánchez Vázquez. *Ciencia..., op. cit.,* p. 34.

566 *Idem*., "Acerca de la fracción de los Vperiod", p. 262.

567 *Idem*.,"La agitación política y el punto de vista de clase", p. 346.

568 *Idem*.,"El censo de los kustares de 1894-1895", p. 445.

le permitió encontrarle nuevas determinaciones al concepto y, en especial, plantear su posible articulación con los resultados de la investigación científica.

Para algunos marxistas, como el venezolano José Rafael Núñez Tenorio: "... la oposición ideología-ciencia está en la base misma (ideológico-crítica) del marxismo"[569]. Este criterio parte del equívoco presupuesto de que Marx y Engels siguieron siempre considerando la ideología como falsa conciencia, tal como la concibieron en sus trabajos tempranos.

En verdad el análisis de sus obras posteriores demuestra que, aunque profundizaron en fenómenos coincidentes en su forma, como el componente ideológico en el fetichismo de la mercancía, resulta extrapoladora la búsqueda de cierta "plusvalía ideológica"[570] en sus obras de madurez. Aun cuando en el capitalismo la ideología burguesa tiene como fin el sostenimiento de esa sociedad, esta función no es inherente a toda ideología, y mucho menos a la revolucionaria que genera esa sociedad.

Mantener el criterio de la ideología como falsa conciencia significa ignorar la evolución que tuvo el concepto de ideología en el seno del marxismo, como se pudo apreciar anteriormente en el caso de Lenin, así como en Gramsci, quien también supo diferenciar las ideologías[571], al igual que otros continuadores. Esa es la posición de

---

569 J. R. Nuñez Tenorio. *Teoría y método de la economía política marxista,* Universidad Central de Venezuela, Caracas: 1976, p. 360.

570 "Muy a grandes rasgos nuestra hipótesis consistiría en preguntarnos si es posible, teniendo en cuenta la afirmación de Marx de que las relaciones de producción se reproducen en el plano de la ideología, pensar que, así como en el taller de la producción material capitalista se produce como ingrediente específico la plusvalía, así también en el taller de la producción espiritual dentro del capitalismo se produce una plusvalía ideológica, cuya finalidad es la de fortalecer y enriquecer el capital ideológico del capitalismo; capital que, a su vez, tiene como finalidad proteger y preservar el capital material". Ludovico Silva. *La plusvalía ideológica,* Universidad Central de Venezuela, Caracas: 1984, p. 190.

571 "Es preciso, entonces, distinguir entre ideologías históricamente orgánicas, es decir, que son necesarias a determinada estructura, e ideologías arbitrarias, racionalistas, 'queridas'. En cuanto históricamente

Ludovico Silva, quien decidió asumir el concepto de ideología en el exclusivo sentido en que lo manejó Marx. Según él:

> Sobre la ideología, me incitan a precisar más mi propia visión del problema. Yo insistía en que se deben tomar en cuenta, para comprender lo fundamental de toda ideología, los aspectos no conscientes de la misma, dejando, como hacía Marx, la conciencia para cosas contrapuestas a la ideología, como la teoría y la ciencia; pero esto me llevo a calificar de contradictorias y absurdas, desde el punto de vista de Marx, expresiones leninistas tales como "ideología revolucionaria", o "el marxismo como ideología revolucionaria", o "el marxismo como ideología de la clase obrera" o la célebre "toma de conciencia ideológica".[572]

Algunos estudios sobre el tratamiento de la cuestión de la ideología en Marx, Engels y Lenin, en los países del llamado "socialismo real", llegaron a plantear la evolución que se operó en aquellos pensadores respecto a la cuestión de la ideología[573]. Sin embargo, la mayor limitación dogmática consistió en admitir que la posibilidad de contenidos científicos en el discurso filosófico era exclusiva de la "ideología proletaria". Al extrapolar la caracterización de falsa conciencia a toda formulación ideológica proveniente del pensamiento burgués, echaron por tierra las propias indicaciones de Engels y Lenin, dirigidas a justipreciar los núcleos racionales contenidos en el pensamiento burgués.

---

necesarias, estas tienen una validez que es validez 'psicológica'; 'organizan' las masas humanas, forman el terreno en medio del cual se mueven los hombres, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc. En cuanto arbitrarias, no crean más que movimientos individuales, polémicas, etc. (tampoco son completamente inútiles, porque son como el error que se contrapone a la verdad y la afirma)". Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce,* Ediciones Revolucionaria, La Habana: 1966, p. 58.

572 L. Silva. *Teoría y práctica de la ideología,* Editorial Nuestro Tiempo, México: 1977, p. 13.

573 M. Buhr. *Philosophisches..., op. cit.,* p. 507.

Algunas interpretaciones del llamado marxismo occidental[574], y otros representantes "heterodoxos", reconocieron que es absurdo plantear la existencia de una "ciencia burguesa" frente a una "ciencia proletaria"[575]; aunque exista, por supuesto, una ideología burguesa y otra proletaria.

Los marxistas, en sentido general, han actuado con plena conciencia del componente ideológico, político y moral de sus concepciones y, por tanto, de su práctica. Por tal razón, no han considerado ni que algunas de las verdades en las que asientan sus ideas, por ser científicas, están descontaminadas del componente ideológico (utópico concreto, diría Ernst Bloch, diferenciándolo del utopismo abstracto e imposible de realizar), ni tampoco han considerado que, por identificarse abiertamente con determinadas posiciones ideológicas, su actuación se encuentre alejada de la ciencia y de la verdad.

Hasta los críticos del marxismo, como Ramón Vargas-Machuca, se ven obligados a reconocer que "lo que en la actualidad podemos retener del marxismo es, en primer lugar, la dimensión ética de su utopismo"[576], pues para este autor:

> La moral es, insistía Marx, contextualizada y toma cuerpo en las instituciones políticas y económicas. Restauraba de este modo el marxismo los fueros de la historia en los dominios de la epistemología y de la ética, recordando la parcialidad y relatividad de cualquier punto de vista moral.[577]

---

574 Jacques G. Merquior. *O marxismo ocidental,* Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro: 1987.

575 M. Dion. *Soziologie und Ideologie,* Akademie Verlag, Berlín: 1975, p. 47.

576 Ramón Vargas-Machuca. "Ética y marxismo", *Concepciones de la ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía,* Editorial Trotta, Madrid: 1992, p. 222.

577 *Ibíd.*

Tampoco es creíble que Max Weber[578] o Talcott Parsons hayan considerado que sus ideas han sido exclusivamente científicas y, por tanto, desprovistas de la más mínima carga ideológica. Francis Fukuyama, con honestidad, ha sostenido que si no existieran las condiciones miserables de existencia de grandes sectores sociales en los países atrasados, los marxistas no tendrían razón de ser. Por supuesto que tendría plena consciencia de la enorme responsabilidad ideológica de tal planteamiento. De todo lo anterior se desprende que la funcional interrelación epistemológica e ideológica entre filosofía, ética y política no es profundamente contradictoria, en el mejor sentido, de la perspectiva dialéctica.

La diferencia estriba en que los marxistas han denunciado la manipulación que es común cuando se incursiona en el terreno de la ideología, sin necesariamente pensar que siempre que se actúe desde una perspectiva ideológica, se discurre por los terrenos de la falsedad. Tampoco es sostenible lo absolutamente contrario, o sea, que cuando se transita por los laberintos de la ciencia, en particular de las ciencias políticas o jurídicas, y mucho menos en el terreno de la ética, se está protegido de las posibles afectaciones de las visiones ideológicas.

La culpabilidad ideológica de los marxistas ha consistido en que no han ocultado sus intenciones de subvertir la sociedad capitalista en aras de beneficiar a las clases sociales mayoritarias, entendiendo que representan un interés de un contenido más universal que los ideólogos de la burguesía. Otra cuestión es que no siempre lo han logrado[579], y algunos experimentos de construcción socia-

---

578 Cuando Max Weber denunciaba que "en la práctica entre nosotros la carrera científica está edificada en definitiva sobre supuestos plutocráticos, pues es sumamente arriesgado para un científico joven sin bienes de fortuna personal exponerse a los azares de profesión académica", estaba muy consciente de la carga ideológica de su planteamiento. Max Weber. *El político y el científico,* Alianza Editorial, 1959, p. 181.

579 "En muchos países las ideologías no progresaron eficazmente a causa de la mediocridad intelectual o de la incapacidad organizativa de quienes trataron de inculcarla a las masas. Lo cual no significa necesariamente que ellas en si fuesen falsas o destinadas, sino que su

lista han fracasado en tanto que otros se mantienen, con independencia de los presuntos jueces que creen poseer "socialistómetros" perfectos para pronosticar las soluciones a las antinómicas crisis del socialismo[580]. También el capitalismo ha tenido y tiene sus crisis, ensayos exitosos y fracasados, y las recientes disputas y componendas entre demócratas y republicanos para tratar de salvar la economía del país más endeudado del mundo así lo atestiguan.

La tradición del pensamiento socialista y lo que se ha dado en llamar marxista –algo muy contrario a lo que el propio Marx quiso, al no desear ser calificado como tal–, no ha ocultado su intención de hacer desaparecer al capitalismo, la burguesía, a los terratenientes y a cualquier manifestación de poder económico enajenante que engendre explotación del hombre por el hombre, y no sólo por una cuestión política o económica, como plantea Maximilien Rubel[581], sino también eminentemente ética. Por supuesto que tal desaparición se refiere a la clase o poder, y no a su eliminación como individuos. La franqueza del discurso socialista y marxista, en particular en América Latina[582], en este aspecto, ha sido su principal fortaleza ideológica, en tanto que para los que se oponen a estas intenciones ha sido su mayor debilidad.

Por el contrario, los defensores del liberalismo o del neoliberalismo, en la actualidad, por lo regular se asumen como representantes

implementación fue la que resultaría errónea". Alejo Carpentier. "Problemática de la actual novela latinoamericana", *Los pasos recobrados,* Ediciones Unión, La Habana: 2007, p. 8.

580 P. Guadarrama. *Antinomias de la crisis del socialismo,* Universidad Autónoma de Nuevo León, México: 1992. (N. del E.: ver otras publicaciones que contienen esta obra de Guadarrama en la bibliografía del autor anexa al final de este libro).

581 "Marx concibe el advenimiento del socialismo a la vez como una posibilidad económica y una necesidad ética". Maximilien Rubel. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista,* Amorrortu Editores, Buenos Aires: 1974, p. 33.

582 P. Guadarrama. *Marxismo y antimarxismo en América Latina,* UNINCCA, Bogotá: 1990. (N. del E.: ver otras publicaciones donde Guadarrama trabaja estas ideas en la bibliografía del autor anexa al final de este libro).

de los intereses de toda la sociedad, sin excluir a ninguna clase o grupo social menos favorecido, que lógicamente no pretenden extinguir sino reproducir permanentemente como condición básica de su propio bienestar. Es difícil imaginar la posibilidad de una sociedad sólo de burgueses, sin obreros, campesinos, domésticas, empleados de servicio, etc.

Las anunciadas fórmulas políticas que presumen encontrar una solución eterna y total a los males sociales hacen reflexionar sobre esos medicamentos que se anuncian como curadores de todas las enfermedades posibles, y que por eso mismo no sirven para ninguna. Cuando Feuerbach le expresó a Marx que deseaba elaborar una ética para todos los tiempos y todas las circunstancias, este último le respondió que precisamente por eso no serviría para ninguna época ni ninguna circunstancia, pues no es posible concebir una ética, al igual que una política, que sea válida para todas las épocas y situaciones.

Sin embargo, este hecho no significa demeritar esfuerzos, como los de Adela Cortina, por crear una ética de la razón cordial con pretensiones de gestar "una ética cívica transnacional"[583], sin que esto signifique que intente evadir el imprescindible fermento de lo ideológico, especialmente de la significación de la dependencia política en relación con la dependencia económica. Por eso, la filósofa española reclama: "Ser su propio señor en lo político cuando se es vasallo en lo económico, es, en realidad, imposible. Y sin embargo el olvido de la dimensión económica es constante en quienes trabajan en la filosofía política".[584]

Algo similar le sucede a Fernando Sabater cuando plantea un:

> ... proyecto de ética universalista, de ética sin fronteras, de ética de la acogida de lo distinto y de la recepción de lo extranjero que nos revele nuestra humanidad al mostrarnos en la apariencia de

---

583 Adela Cortina. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo* XXI, Ediciones Nobel, Oviedo: 2007, p. 30.

584 *Ibíd*., p. 29.

> lo distinto, lo fundamental que nos une a unos y otros, lo común, que está siendo quizás maltratada o anegada por un diferencialismo extremo, que en nuestro siglo ha llevado a dramas de particular importancia política, histórica, a persecuciones, exclusiones, aniquilamientos masivos, etc.[585]

También es la intención de Gilles Lipovetsky con su ética universalista laica que pretende articular a lo que él considera un "código genético de las democracias modernas"[586]. Las tres posturas anteriores de pretensión de construcción de éticas universales revelan a flor de piel la articulación entre sus ideas éticas y sus respectivas posturas ideológicas, que a su vez no se distancian del componente epistemológico, sino que se imbrican con él adecuadamente.

Mucho más pertinente resulta la construcción de una moral desde una perspectiva social concreta, como la planteada por el filósofo argentino Arturo Andrés Roig cuando plantea que:

> La moral de la emergencia que ha de ser reconstruida a partir de sus variadas manifestaciones provenientes de diversos sectores oprimidos (…) ni requiere tan solo de una hermenéutica, sino que la misma deberá ser planteada como una hermenéutica crítica.[587]

Esto quiere decir que necesariamente porta una carga ideológica específica a favor de determinados grupos sociales. Una concepción de la ética, de la política y de la filosofía desde una posición de compromiso ideológico no tiene necesariamente que afectar el componente epistemológico pues, al igual que en el terreno de la

585 Fernando Sabater. "Lo universal y lo nacional: valores ético políticos hoy", *Filosofía del derecho, ética, cultura y constitución,* Universidad Libre. Ediciones Jurídicas Gustavo Ibáñez, Bogotá: 1999, p. 604.

586 *Ibíd.,* p. 605.

587 Arturo Andrés Roig. *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia,* Universidad Andina Simón Bolívar, Quito: 2002, p. 79.

ciencia, siempre habrá necesidad de estar muy al tanto de la bachelardiana vigilancia epistemológica, si se aspira a que se mantenga la credibilidad.[588]

Por su parte, los ideólogos neoliberales que aspiran a eternizar el capitalismo saben que, mejorando en algo las condiciones de vida de los más desposeídos en los países desarrollados, a expensas de la riqueza de los más atrasados, se evita la explosividad social. Por tal motivo, su discurso ideológico y político se ha hecho más solapado, sutil y teledirigido. A la vez, su discurso ha ido enriqueciéndose epistemológicamente pues, de lo contrario, perdería con rapidez credibilidad.

En cambio, el discurso irracionalista, fascista o fundamentalista es mucho más abierto, incluso más honesto, para plantear también su culpabilidad ética e ideológica, pero de otro género, cuando se aspira a la consagración política del poder de unos "elegidos", bien sea una élite, una raza, un pueblo, una religión, etc. En tal sentido, encuentran lógica repulsa tanto de marxistas como de liberales, conscientes todos de las razones por las cuales no es prudente elogiar su singular franqueza ideológica y política.

El hecho de que la práctica del "socialismo real", supuestamente fundamentada en el marxismo, haya engendrado nuevas élites burocráticas en el poder, que limitaron las realizaciones de la libertad individual[589], ha contribuido a desvirtuar en gran medida las pretensiones ideológicas tanto del discurso socialista auténtico

---

588 "Las prácticas científicas y educacionales siempre se relacionan con ideales epistémicos, por tanto ellas requieren de una permanente vigilia epistemológica". Jorge Nuñez Jover. "La ciencia en el encuentro entre ética y epistemología", Luis López Bombino. *Por una nueva ética,* Editorial Félix Varela, La Habana: 2004, p. 64.

589 Norberto Bobbio, tal vez siguiendo a Rosa Luxemburgo, sostenía: "No puede haber socialismo donde no hay libertad". N. Bobbio. *Las ideologías y el poder en crisis,* Ariel, Barcelona: 1988, p. 66. También, con honestidad, reconocía: "La igualdad del poder es una de las condiciones principales para el incremento de la libertad" (p. 34). Esto significa que una sociedad que no asegura algunas posibilidades de realización de la igualdad, o al menos la equidad, difícilmente puede lograr la libertad. Esto lo reconoce abiertamente Bobbio al plantear que "socialismo, en

–tan manipulado por los indiscriminados usos que se ha tenido de la palabra socialismo en el pasado siglo xx, en el que hasta Hitler se proclamó nacional socialista–, como de las posibilidades de concreción del humanismo marxista.

Por suerte, la historia no ha muerto, y como sigue viva seguirá experimentando nuevos proyectos sociales de superación de las sociedades contemporáneas. De otro modo habría que aceptar con tristeza la fatal eutanasia de la historia, la ideología, la ética, la política y la filosofía.

La muerte de la ideología y la filosofía ha sido proclamada por algunas interpretaciones simplificadoras, dentro del marxismo, de algunas ideas de Marx y Engels, como la siguiente:

> Las conclusiones a las que Marx nos permitió arribar remiten a nuestra inicial alusión acerca de la dependencia de la educación respecto de una concepción filosófica que no logra realizar sus presupuestos. Vimos también que dado el nexo inescindible entre filosofía y educación en la sociedad moderna, la liberación de la filosofía respecto de la ideología y la liberación de la educación respecto de su sometimiento a la falsa representación puede sobrevenir sólo a través de una filosofía auténticamente creadora: una filosofía que se disuelva en la transformación del mundo.[590]

El quid de la cuestión parece reducirse al logro de una filosofía "auténticamente creadora", que se inmole al generar ese "mundo nuevo" en el que la vida espiritual resultará tan aburrida sin ideologías ni filosofías.

La condición de materialista no se pone en entredicho porque se admita que las ideas, por más que reflejen relaciones materiales, indiscutiblemente forman parte también de la realidad, y hacen más complicado el asunto de determinar el carácter verdadero o

todas sus diferentes y aún contrastantes encarnaciones, significa antes que nada una cosa: más igualdad". (p. 33).

590 A. Broccoli. *Ideología y educación,* Edit. Nueva Imagen, México: 1978, p. 58.

falso de las formas ideológicas[591]. De manera algo similar a las estructuras atómicas, el campo gravitacional, los procesos evolutivos biológicos, etc. –que en el mundo material constituyen esa especie de "hiperrealidad" o "realidad ampliada" a la que se refiere David Alvargonzález, en la que actúa y determina lo existente, aunque no lo percibamos[592]–, las formas ideológicas también forman parte, de modo sui géneris, de la realidad. De algún modo son percibidas, pero por sí mismas no determinan nada. Su participación en la determinación de lo existente siempre estará mediada por relaciones materiales, especialmente a través de la práctica de la política.

Las ideas, y entre ellas especialmente las filosóficas, tienen tanto derecho a ser objeto de análisis histórico como en distinto modo lo son las formas de relaciones de producción y de fuerzas productivas, aun cuando la especificidad de sus respectivos desenvolvimientos sea tan diferente.

Existe una relativa identidad natural entre el pensamiento y las condiciones de vida en que éste se genera –como planteó Marx–,

---

591 Después de concluir que todo hecho social implica hechos de conciencia, cuyos rasgos estructurales principales son su adecuación a la realidad o no, Lucien Goldmann se cuestiona las razones del efecto diferenciado en la aceptación de la ideología nacionalsocialista en algunos sectores sociales alemanes, al igual que la estalinista en los soviéticos, y señala: "Hace falta saber además: a) lo que había de ilusorio o verídico en cada una de estas ideologías, y b) por qué tal o cual grupo social era víctima de estas ilusiones necesariamente o, al menos, con mayor facilidad. El problema se complica porque, siendo la conciencia a su vez un elemento de la realidad social, su existencia misma contribuye a que su contenido resulte adecuado o inadecuado". Lucien Goldmann. Amorrortu Editores, Buenos Aires: 1979, pp. 98-99.

592 "... la realidad ha de considerarse como un proceso *in fieri* dependiente en muchos de sus tramos, de la propia construcción de las verdades científicas. Así, va conformando una especie de 'hiperrealidad' o una realidad 'ampliada' que tiene en cuenta no sólo aquello que se aparece directamente a nuestros sentidos (las apariencias, los fenómenos) sino también aquello que actúa y determina lo existente, aunque no lo percibamos: las ondas electromagnéticas o gravitatorias, las estructuras atómicas, o los procesos evolutivos biológicos". David Alvargonzález. "El darwinismo visto desde el punto de vista filosófico", *El Basilisco* (Oviedo), enero-marzo (1996), p. 22.

lo cual no le impidió a admitir la existencia de una historia de la teoría[593] del valor, como tantas otras historias de teorías e ideologías. Es indudable que se puede admitir con pleno valor científico la existencia de una historia de las ideologías, así como de las formas de enajenación, etc., siempre y cuando se consideren lógicamente en su dialéctica articulación de determinación y relativa autonomía con las relaciones materiales.

Los componentes ideológico-políticos forman parte de la realidad, operan en ella y, en ocasiones, impulsan acciones tanto verdaderas como falsas, y tanto favorables como desfavorables al progreso humano.

Resulta plenamente aceptable la argumentación de Adam Schaff según la cual: "Si alguien acepta la definición, por ejemplo, de que ideología significa lo mismo que falsa conciencia, entonces prejuzga *ex definitione* la disputa acerca de la objetividad de ciencia e ideología[594]". Es algo así como descalificar de la condición humana, y por tanto del uso de la razón, a nuestro oponente en una polémica filosófica.

Por ese intolerante camino se han conducido aquellos que han decidido aniquilar a quienes conciben como seres inferiores, incapaces de alcanzar esas verdades únicamente comprensibles para privilegiados seres superiores, considerados exclusivos usufructuarios de "la razón".

---

593 "Es cierto, por otra parte que la historia de la teoría demuestra –como usted supone con razón– que la concepción de la relación del valor siempre ha sido la misma, más o menos clara, a veces empañada de ilusiones, otras veces mejor definida científicamente. Como el proceso del pensamiento dimana de las condiciones de vida y es, de por sí, un proceso de la naturaleza, el pensamiento, en tanto aprehende realmente las cosas, no puede ser más que idéntico siempre y sólo puede diferenciarse gradualmente, de acuerdo con la madurez alcanzada por la evolución, y por ende también, con la madurez del órgano que sirve para pensar. Todo lo demás es puro disparate". C. Marx. "Carta a Kugelmann 11 de julio de 1868", *Cartas a Kugelman,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1975, p. 106.

594 A. Schaff. *Ideología y marxismo,* Editorial Grijalbo, México: 1980, p. 12.

La toma de conciencia del componente ideológico en el discurso filosófico contemporáneo se convirtió en una preocupación de mayor envergadura después de la aparición del marxismo.

A pesar de que algunos filósofos de la encrucijada de las dos centurias intentaron cobijarse bajo el ideológico manto de la "neutralidad axiológica" weberiana, otros con singular coraje, como Nietzsche, no se han ruborizado al exponer sus proyecciones ideológicas.

El siglo xx trajo consigo una cristalización mayor de los conflictos ideológicos que irrumpieron en grandes guerras, revoluciones y contrarrevoluciones, y que impiden a cualquier filósofo con autoestima pasar por alto tales acontecimientos. Nadie puede aislarse en aséptica cabina al margen de tan graves conflictos ideológicos que la humanidad ha decidido postergar para el siglo xxi, mientras algunos ilusos sueñan con la "muerte de las ideologías".

La toma de conciencia del lugar del componente ideológico en el ambiente filosófico, como en otras esferas de la vida cotidiana, se ha incrementado considerablemente, como se evidencia en las obras de K. Mannheim, A. Gramsci, T. Adorno, H. Marcuse, L. Althusser, entre otros, y en América Latina con J.C. Mariátegui, L. Silva, A. Sánchez Vázquez, L. Villoro, etc.

En la misma medida, el pensamiento político contemporáneo sabe muy bien que las grandes batallas se deciden antes en las controvertidas esferas de las ideologías y en las múltiples realidades virtuales que generan constantemente los medios de comunicación masiva. La filosofía parece que tendrá mucho trabajo futuro desarticulando múltiples enigmas y efectos, y no sólo ideológicos, de las cada vez más complejas manifestaciones de lo virtual.

Mientras que, en el caso del pensamiento político, la ideología constituye su eje principal y toda formulación está concebida en correspondencia con la misma, en la filosofía ella no opera de modo tan determinante, pues el fermento epistemológico pretende ser el protagónico. El componente ideológico está siempre presente en el discurso filosófico, pero su expresión discurre tras múltiples mediaciones y, en ocasiones, en algunas esferas de la reflexión

filosófica resulta tan distante su efecto que apenas es perceptible, por lo que se pone en duda, no sin razón, su operacionalidad.

Los gobernantes, por lo regular, expresan tener gran interés por la filosofía, como lo revela la atención que se le otorga en los sistemas educativos de distintos países, lo que con razón hace decir a Gustavo Bueno:

> El papel de la filosofía académica en el conjunto del saber político de las sociedades democráticas tiene un sentido, sin duda, aún más directo cuando al saber filosófico se le considera en su universalidad virtual distributiva, "de derecho". Es un saber que debe ser distribuido, desde luego, como deber civil, universalmente, entre todos los ciudadanos, principalmente a través de la acción escolar (la misma acción a través de la cual se distribuye el saber aritmético elemental, o saber físico o el saber biológico elemental).[595]

Por su parte, todo pensamiento político se articula en función de sustentar el poder efectivo de un sujeto social o intentar transformarlo. Con ese fin se apoya necesariamente en la fuerza racional que puede brindarle la filosofía, del mismo modo que se vale de la ciencia, la moral, el derecho y hasta de la religión cuando le es necesario.

Aunque la filosofía puede ser acomodada en función de los intereses que se persiguen con su utilización, siempre porta en sí el irreverente instrumento de la razón, que puede convertirse en poderoso búmeran contra los argumentos de sus usufructuarios.

Las filosofías, cuando despliegan su actividad en el plano eminentemente lógico o epistemológico, no necesariamente se ven obligadas a incursionar en el mundo de las ideologías, pero a su vez no operan ideológicamente de manera efectiva si no se expresan de algún modo a través del pensamiento político. No todas las filosofías poseen en igual magnitud su componente ideológico, ni todas lo revelan de manera explícita. Sin embargo, todo pensamiento político

595 G. Bueno. *¿Qué es la filosofía? Op. cit.,* p. 101.

sí muestra con agrado rápidamente su raigambre filosófica, sin considerarse tan comprometido a revelar su valor epistemológico.

Gramsci era del criterio de que:

> … un grupo social tiene su propia concepción del mundo, aunque embrionaria, que se manifiesta en la acción, y que cuando irregular y ocasionalmente –es decir, cuando se mueve como un todo orgánico–, por razones de sumisión y subordinación intelectual, toma en préstamo una concepción que no es la suya, una concepción de otro grupo social, la afirma de palabra y cree seguirla, es porque la sigue en "tiempos normales", es decir, cuando la conducta no es independiente y autónoma sino precisamente sometida y subordinada. He aquí por qué no se puede separar la filosofía de la política, y por qué se puede demostrar, al contrario, que la elección de la concepción del mundo es también un acto político.[596]

En la Antigüedad, el pensamiento político monárquico, aristocrático, democrático, etc., así como en la modernidad el liberalismo, el socialismo o el fascismo, siempre han contado con filósofos –considerados normalmente como sus ideólogos– al servicio de gobernantes o aspirantes al poder. Sería iluso pensar que en la elaboración de sus propuestas teóricas, bien para mantener el poder o para alcanzarlo, no hayan sido capaces de alcanzar resultados de real valor epistemológico, que fueran útiles a las prácticas éticas y políticas de los diversos sujetos sociales.

Sin embargo, no todos los generadores de ideas filosóficas han ido conformando cada una de ellas en función de su proyecto político. Aunque el componente ideológico subyace en la integralidad de las concepciones de un filósofo, eso no significa que tiene que manifestarse en cada una de sus formulaciones aisladas.

Tanto la filosofía como la ética, la ideología en general, y en especial la ideología política, son expresiones sui géneris de las relaciones materiales existentes en una época, de la cual se toma

---

596 A. Gramsci. *El materialismo…, op. cit.,* p. 15.

conciencia y se pretende apuntalarlas o renovarlas. Por supuesto que, dentro de estas múltiples relaciones, las existentes entre las clases sociales resultan básicas, pero no son las únicas, y en ocasiones ni siquiera son las determinantes cuando se imponen criterios de género, generación, étnicos, religiosos, etc.

Pero resulta ciertamente exagerado considerar que la filosofía es la lucha de clases en la teoría, como en una época pretendió Althusser quien, en ese momento de su marxismo estructuralista[597], estableció un divorcio irreconciliable entre ideología y ciencia[598] –lo que, por otra parte, no debe empañar otras acertadas formulaciones suyas sobre el indisoluble nexo entre filosofía e ideología–, pues esto implica reducir de algún modo todo el rico universo del saber filosófico a uno de sus componentes, que con independencia de su importancia no es el exclusivamente determinante en su conformación.

Como hemos dicho en otra parte[599], en un principio Althusser concibió de forma maniquea la relación entre ciencia e ideología. Mantuvo un acentuación de las funciones práctica y seudocientifa de la ideología hasta que se dio cuenta de las implicaciones de no admitir alguna posibilidad de sustrato objetivo, al menos en la ideología importada por la clase obrera con el marxismo.

La tesis althusseriana de la filosofía como destacamento teórico de la ideología encontró también simpatías en Sánchez Vázquez[600]. Esta formulación pareció no tomar en consideración que –al igual

---

597 P. Guadarrama. "El marxismo estructuralista de Louis Althusser". *Memorias del Seminario Filosofía Francesa de las Resistencias,* Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá: 16 noviembre 2005. (N. del E.: ver otras publicaciones donde Guadarrama trabaja estas ideas en la bibliografía del autor anexa al final de este libro).

598 L. Althusser y otros. *Polémica sobre marxismo y humanismo,* Siglo XXI, México: 1968, p. 178.

599 Ver el subcapítulo "¿Ciencia o ideología? Estructuralismo y marxismo en Louis Althusser" de este libro, y en especifico el subtítulo: "Althusser en el debate filosofía, ciencia e ideología".

600 A. Sánchez Vázquez. *Ciencia..., op. cit.,* p. VII.

que su polo opuesto, la desideologización[601]– cualquier hiperbolización o extrapolación del lugar de lo ideológico en la filosofía afecta la adecuada comprensión de esta sui géneris forma de saber.

Para Adolfo Sánchez Vázquez: "La filosofía solo podría ser inmune a la ideología si fuera totalmente científica"[602]. De acuerdo con este criterio, al menos existiría la posibilidad abstracta de una filosofía desideologizada, y la historia cuenta en su haber con múltiples intentos de filosofías de equipararse al saber científico de algún modo, ya sea en Platón, Aristóteles o en Hegel. Al respecto, este último planteaba:

> La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber– para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo.[603]

También en los casos del positivismo, la fenomenología, la analítica, etc., que en algunas de sus modalidades han intentado inútilmente situarse –con la rara excepción del marxismo– por encima o al margen de las ideologías.

En estas corrientes filosóficas, se ha apreciado en grado diferente la intención no sólo de nutrirse de los avances de la ciencia, sino incluso hasta de ocupar el lugar de ella.

Independientemente del concepto que se maneje de la ciencia, todos los intentos de su equiparación han afrontado serias dificultades, al menos para que la comunidad científica internacional los acepte como tales. Tal vez ese criterio no sea razón suficiente para su exclusión, pero lo cierto es que resulta más común que se otorgue

---

601 Felipe Sánchez y P. Guadarrama. "Ideologización o desideologización: el estudio de la cultura latinoamericana", *Islas,* Nº 89 (1988), pp. 92-108.

602 A. Sánchez Vázquez. *Escritos de política y filosofía,* Editorial Ayuso, Madrid: 1987, p. 63.

603 G. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1972, p. 9.

validez científica a algunas de las formulaciones de estas filosofías que a la integralidad de su sistema teórico.

Ello significa que no han sido elaboradas al margen de los avances de las ciencias, pero de ahí a que sean consideradas propiamente una ciencia o que incluso lleguen a aspirar a autoconstituirse en la única interpretación científica del mundo[604], va un gran trecho.

La filosofía constituye una forma específica del saber que exige no sólo un desarrollo del pensamiento abstracto, sino también un grado de maduración del conocimiento científico[605], pero por su propia naturaleza ninguna filosofía llega a constituirse propiamente en una ciencia, a menos que a partir de ese momento abandone su condición de filosofía y se reduzca a mera ideología.

Otra cuestión es que en el seno de la filosofía se incube un conjunto de ideas que pueden paulatinamente incorporarse al dominio de la ciencia y también la de la ideología, la moral y la política. Tan erróneo es establecer una absoluta dependencia entre la actividad del científico y sus criterios morales, como considerar que nada tiene que ver su condición de investigador y su postura ética o política, como pensaba Reichenbach[606]. De lo contrario, no se entendería por qué Einstein se opuso a muchas de las investigaciones de algunos de sus colegas en Berlín sobre los efectos mortíferos de los gases de cloro, o por qué después de Hiroshima y Nagasaki sintió profunda vergüenza por lo que se había derivado de sus investigaciones.

---

604 Otto Kuusinen y otros. *Fundamentos de marxismo-leninismo,* Editorial Progreso, Moscú: 1964, p. 9.

605 "Es un saber de segundo grado, porque supone la constitución histórica de categorías míticas, religiosas, técnicas, científicas, etc. La filosofía, pues, no nace con el hombre, no es connatural, sino un producto histórico cultural erigido sobre la base de múltiples saberes previos, sobre los cuales se ejerce la actividad crítica". G. Bueno, A. Hidalgo y C. Iglesias. *Symploke,* Ediciones Júcar, Barcelona: 1987, p. 38.

606 "Una filosofía científica no puede suministrar ninguna guía moral; ése es uno de sus resultados, y no es cosa que pueda oponérsele. ¿Queremos la verdad y nada más que la verdad? Entonces no pidamos al filósofo directrices morales. Los filósofos prestos a derivar directrices morales de sus filosofías pueden ofrecer sólo remedos de prueba. Carece de sentido pedir lo imposible". Hans Reichenbach. *La filosofía científica,* Fondo de Cultura Económica, México: 1975, p. 312.

Una de las formas prejuiciadas de abordar las ideologías ha sido la de J. Schumpeter, al considerarlas como "preconceptos" que escapan del control y se convierten en "peligrosas"[607] para la ciencia. Sostener que la condición de considerarse descontaminado de ideología constituye una premisa indispensable para lograr el carácter eminentemente científico, significa situar un obstáculo de exclusión insalvable entre lo científico y lo ideológico en el saber filosófico.

¿Qué razones impiden que una formulación filosófica, sin abandonar tal condición, posea elementos científicos y a la vez ideológicos? ¿Acaso no es posible que el saber filosófico sea lo suficientemente sagaz para concordar con los avances de la ciencia en una determinada esfera, incluso sugerir ideas que contribuyan a su fundamentación y desarrollo, y que a la vez se articule con una determinada postura ética e ideológica, bien sea la función del mantenimiento de un orden social existente o de su reforma o transformación revolucionaria?

El lugar del componente ideológico en el pensamiento político siempre ha sido y siempre será mucho más significativo que el que ocupa en el saber filosófico, con relativa independencia de los elementos científicos que estén contenidos en dicho pensamiento.

El contenido científico del pensamiento político se revela en mayor medida cuanto más carácter concreto posean sus formulaciones en relación con el poder estatal. El poder político, junto al económico y el ideológico, conforman el trípode básico de todo poder, en el que la moral aparentemente ocupa también una significativa función, pero que en verdad resulta secundaria.

Aun cuando el poder económico constituya uno de los pilares fundamentales de todo poder, la creciente articulación entre el poder ideológico –que no resulta nada virtual, sino muy real si se concibe, como lo hace Helio Gallardo, como "la capacidad de un grupo o clase o clases sociales para producir representaciones y

---

607 Joseph Schumpeter. *Ciencia e ideología,* EUDEBA, Buenos Aires: 1968, p. 11.

valores socialmente legitimados"[608], entre los cuales se destacan lógicamente los valores éticos– y el poder político desempeña, en múltiples ocasiones, la función detonante de muchas de las explosiones de la marcha histórica.

Los niveles de abstracción son imprescindibles en cualquier conocimiento científico, siempre y cuando constituyan peldaños de profundización en lo concreto. Cuando la abstracción resulta vacía o débil de contenido, se da pie a la especulación y, de ese modo, tanto la filosofía como el pensamiento político se ven afectados en su respectivo prestigio.

Aunque la existencia de elementos científicos en una ideología parezca un contrasentido –pues tanto Pareto como otros muchos pensadores del siglo xx han caracterizado lo ideológico como la antítesis de lo científico–, en los últimos tiempos se ha hecho más común que se admita la posibilidad no sólo de confluencia entre lo ideológico y lo científico, especialmente en lo referido al pensamiento político, sino que una ideología sociopolítica pueda ser científica, como reconoce también Mario Bunge.[609]

El hecho de que haya habido intentos de abordar científicamente la ideología, y no sólo desde el marxismo, como en el caso de la sociología del conocimiento de Karl Mannheim, es una prueba del interés humano por desentrañar todos los misterios, por fantasiosos que éstos parezcan. Pero en este caso no se trata de un simple ejercicio intelectual de curiosidad sino que, consciente de

---

608 Helio Gallardo. *Elementos de política en América Latina,* Editorial DEI, Costa Rica: 1989, p. 63.

609 "En resolución, la construcción de ideologías sociopolíticas científicas es perfectamente posible. El que se las construya efectivamente es harina de otro costal. Marx y Engels intentaron elaborar una ideología científica a la que llamaron 'socialismo científico'. Pero sólo llegaron a la mitad del camino porque conservaron la dialéctica y gran parte del globalismo (holismo) de Hegel, y porque se aislaron de la 'ciencia burguesa' de su tiempo. Para peor, casi todos sus discípulos contribuyeron a momificar ese embrión de ideología científica. Al obrar de esta manera dogmática frustraron el intento de fusionar una ideología con la ciencia". M. Bunge. *Seudociencia..., op. cit.,* pp. 131-132.

la trascendencia práctica de la ideología en toda actividad humana, se aspira a conocer mejor sus mecanismos con sentido prospectivo.

Según Mannheim[610], existen dos visiones de la ideología: una particular, la marxista, que es aquella que deforma más o menos conscientemente la esencia de una situación, pues se dirige sólo al contenido y al aspecto psicológico de los intereses; y otra general, la de la sociología del conocimiento, que considera la ideología de manera amplia, funcional y formal, pues revela las características de la estructura total del espíritu de una época o un grupo social y, aunque no investiga las causas sociales que condicionan las ideas, presta atención al contexto de acción donde operan.

Los argumentos ideológicos por sí mismos no pueden, por naturaleza propia, convertirse en elementos probatorios de veracidad, pero en determinadas circunstancias, no por el hecho de ser ideológicos, sino por el contenido real que tengan, pueden contribuir a la búsqueda de la verdad. En tal sentido, Luis Villoro coincide con Adolfo Sánchez Vázquez al considerar que "la ideología no forma parte del proceso de justificación del conocimiento, pero sí de las condiciones que lo enmarcan y hacen posible este proceso".[611]

En verdad, lo que hace ideológico un planteamiento no es que esté o no suficientemente justificado –como asegura Villoro, quien admite que el contenido de la ideología puede contener también elementos de verdad–, sino la función social que desempeñe al servir a un proyecto u otro, el cual puede estar o no suficientemente justificado.

Para Villoro:

> … la ideología no es un pensamiento sin razones, sino un pensamiento con un razonamiento distorsionado por intereses particulares. El razonamiento ideológico suele fijar el proceso de justificación en

610 Karl Mannheim. *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Editorial Aguilar, Madrid: 1958, p. 113.

611 Luis Villoro. "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez", *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez,* Grijalbo, México: 1985, p. 195.

argumentos y razones que no ponen en cuestión y que son susceptibles de ser reiterados una y otra vez.[612]

Si el asunto fuese en realidad tan sencillo, las propuestas ideológicas nunca serían cuestionadas por los propios sostenedores de ellas. La base del componente ideológico no es siempre la creencia irracional, aunque en determinadas manifestaciones de lo ideológico pueda serlo, como resulta en el caso de las ideas religiosas o determinadas convicciones éticas y hasta jurídicas. Pero no siempre ocurre de esa manera en el caso de estas últimas y en otras expresiones de las formulaciones ideológicas. Así el propio Villoro, después de ofrecer una definición de ideología, admite que "las creencias ideológicas tienen una justificación insuficiente, aunque no sean suficientemente falsas"[613], y adopta prejuiciadamente una actitud peyorativa ante lo ideológico, al considerarlo de antemano "distorsionado por intereses particulares", sin antes ponerse previamente a verificar si son ciertos o falsos sus enunciados.

Para efectuar una crítica consecuente a cualquier planteamiento con carga ideológica, se supone idílicamente que se parta de una postura de neutralidad axiológica y por tanto ética, la cual en realidad no ha existido ni existirá nunca. Por tanto, toda crítica a la significación de lo ideológico se efectúa desde una perspectiva ideológica, bien sea conocida o desconocida. Incluso en el hipotético caso de que seamos objeto de una valoración ejecutada por un extraterrestre, quien también portará sus perspectivas epistemológicas, así como fermentos éticos e ideológicos inexorables, al menos si es capaz de valorar en correspondencia con los intereses de la comunidad, ya sea de científicos, filósofos, políticos, etc., a la cual pertenezca.

De lo que se trata, dado el reconocimiento de la imposibilidad del enfoque desideologizado, es de que el pensamiento político haga todo lo posible por que el componente ideológico no se superponga a la objetividad científica mínima requerida en cualquier análisis. El

612 L. Villoro. *Creer, saber, conocer,* Siglo XXI, México: 1982, p. 122.

613 *Idem., "*El concepto...*",* p. 192.

pensamiento político logrará siempre mayor credibilidad cuando sus formulaciones, más que acomodarse a evidentes preferencias ideológicas y éticas, sean capaces de plantear sus análisis con la mayor objetividad posible, y prevalezca el rigor epistemológico por encima de los intereses de cualquier índole. Tal actitud es la mejor postura ideológica a adoptar, especialmente si se tiene en consideración que "en la ideología a diferencia de la ciencia lo fundamental no es conocer algo nuevo, sino usar un pensamiento para llegar a un fin concreto que satisface un interés (sea este de dominación o no)".[614]

Si en los últimos tiempos sorprende a muchos los triunfos electorales de partidos de derecha en determinados países, sin duda hay que buscar un conjunto de causas que los motivan. Pero entre ellas no se debe desestimar que los electores se frustran ante ciertos discursos utópicos abstractos de las izquierdas, que jamás pueden llegar a cumplimentarse, en tanto los experimentados ideólogos de las derechas apuestan en ocasiones con un discurso mucho más realista por duro que sea, aunque siempre con el indispensable elemento demagógico.

Los pueblos del "socialismo real" se cansaron de esperar por la pletórica sociedad de consumo comunista que sus gobernantes les prometían a la vuelta de la esquina, y optaron por una de consumo más realista, aunque lamentablemente fuese para una minoría. Todos se consideraron con posibilidades de entrar en ese reducido círculo de los privilegiados, aunque ahora la testaruda realidad les ha demostrado que también existe un capitalismo real, en lugar del idílico que les habían anunciado.

El fin de la centuria pasada y el inicio de la presente han estado cargados de espejismos que se han desvanecido con las mismas velocidades con que se han generado. Ya ni el propio Fukuyama se cree su muerte de la historia. Tampoco se produjo la anunciada desaparición de las ideologías, y ante la apariencia de debilitamiento de algunas,

---

614 S. Iglesias. *Ciencia e ideología,* Editorial tiempo y obra, México: 1981, p. 142.

como es el caso de la conciencia tecnocrática, según Habermas[615], a la vez se fortalece otro lado no menos ideológico que se deriva del mismo y aparente debilitamiento. En verdad, se está operando un proceso acelerado de nacimiento de nuevas ideologías que auguran una "tercera ola" –en Turner– con sociedades futuras cada vez menos homogéneas[616], o que vaticinan el "choque de las civilizaciones" –en Hungtinton– que no por ser eminentemente ideológicas dejan de tener a su vez valor epistemológico, pues necesitan apuntalarse en algunas verdades aunque sean muy relativas, para sustentar sus propuestas que nada tienen de relativas, sino una intención absoluta: acabar con todo lo que huela a socialismo.

Los que piensan que la clase obrera ha desaparecido y que con ella arrastró a toda la estructura de clases, se levantan cada día atentos a los noticieros, preocupados ante los conflictos sociales que ya no pueden atribuir a los anarquistas o comunistas, pues éstos se supone que han desaparecido también de la historia. Ahora no saben a quién echarle la culpa por los motines de indignados en Madrid, Barcelona, Londres o Atenas, de emigrantes en múltiples ciudades norteamericanas, de víctimas del narcotráfico en México y Centroamérica o de estudiantes adolescentes en Santiago de Chile. La ceguera consciente de algunos de los nuevos ideólogos posmodernos hace revivir los calificativos de falseadores que Napoleón les atribuyó en su tiempo.

---

615 "La conciencia tecnocrática es, por una parte, menos ideológica que todas las ideologías precedentes; pues no tiene el poder opaco de una ofuscación que sólo aparenta, sin llevar a efecto, una satisfacción de intereses. Pero por otra parte, la ideología de fondo, más bien vidriosa, dominante hoy que convierte en fetiche a la ciencia es más irresistible que las ideologías de viejo cuño, ya que con la eliminación de las cuestiones prácticas no solamente justifica el interés parcial de dominio de una determinada clase y reprime la necesidad parcial de emancipación por parte de otra clase, sino que afecta el interés emancipatorio como tal de la especie". J. Habermas. *Ciencia como técnica y como ideología,* Tecnos, Madrid: 1992, pp. 96-97.

616 "… tendremos que avanzar hacia sociedades cada vez más diferenciadas. Esto provoca graves problemas de integración social". Arvin Toffler. *El schock del futuro,* Plaza & Janés Editores, Barcelona: 1973, p. 335.

La práctica común de la política ha sido por regla general –como planteaba Holbach– la utilización del engaño, pues a juicio del materialista francés:

> Seducida por intereses pasajeros en que cifra su grandeza y su poder, la política se cree obligada a engañar a los pueblos, a mantenerlos en sus prejuicios y a destruir en todos los corazones el deseo de la instrucción y el amor a la verdad.[617]

Esta premisa no debe establecer la simple inferencia de que toda práctica de la política induce a la manipulación falseadora de las conciencias.

El pensamiento político ha sido más efectivo allí donde, apoyado en el más avanzado conocimiento científico de la realidad que se propone transformar, en franca postura ideológica y con la adecuada fundamentación ética, revela los objetivos que persigue. En tales casos, la razonable argumentación filosófica que fundamenta su actividad encuentra sus mejores fermentos generativos y sus más efectivos canales de comunicación.

En tanto se cultive esa orgánica articulación entre la dimensión epistemológica e ideológica, no habrá que temer a los efectos de esta última en la filosofía, en la ética, en la ciencia y mucho menos en el pensamiento político. Tanto la filosofía como la ética y la política tienen permanente tarea futura en el perfeccionamiento humano. En esa multifacética labor, la ideología no podrá en modo alguno seguir siendo toda la vida una rémora, si se articula debidamente con las exigencias epistemológicas que presupone toda auténtica filosofía.

617 P. Holbach. "Ensayos sobre los prejuicios", *La ideología en sus textos,* Marcha Editores, México: 1982, p. 50.

Capítulo II
Principales fundamentos teóricos del antimarxismo

Presupuestos conceptuales para el estudio de la filosofía y la ideología burguesas

El estudio de la trayectoria de las filosofías e ideologías gestadas durante la modernidad, y el despliegue del dominio económico, político e ideológico de la burguesía, exige ante todo de una reflexión que se proponga contribuir a la elaboración de una concepción teórico-metodológica para abordarlas en detalle. El marxismo, en su desarrollo, ha contribuido significativamente a la construcción de la base teórica de dicha labor.

En su enfrentamiento crítico con las filosofías burguesas de sus respectivas épocas, Marx y Engels, y posteriormente Lenin, Trotsky, Gramsci, Mariátegui, etc., fueron descubriendo y elaborando algunos principios teóricos, que constituyen una premisa gnoseológica, metodológica e ideológica básica para poder analizar tanto algunas de las corrientes contemporáneas de la filosofía, como el propio devenir del marxismo hasta nuestros días, en particular en el contexto latinoamericano.[618]

---

618 "Hemos otorgado siempre atención especial a la reformulación constante de los principios teórico-metodológicos para el estudio del pensamiento filosófico latinoamericano, convencidos de la imposibilidad de enriquecer los resultados de dichas investigaciones si a la vez no se enriquece el instrumental de trabajo". P. Guadarrama. "El análisis marxista-leninista de la historia de la filosofía frente a las tergiversa-

Sin embargo, vivimos en una época en que parece tomar fuerza paradójica para algunos renegados –primero del marxismo, a partir de la caída del Muro de Berlín y la crisis del socialismo, así como últimamente con los decepcionados del neoliberalismo tras la caída de Wall Street y la crisis financiera internacional actual– el principio de renunciar a todos los principios, por lo que es obligado siempre, de algún modo, partir metodológicamente de algunos de ellos; aunque en verdad no se parte de principios, sino que se llega primero a ellos producto de profundas reflexiones teóricas y, una vez conformados y consolidados, es posible partir de los mismos.

Uno de estos principios es el del partidismo ideológico. El análisis de algunos de los rasgos de la ideología burguesa puede, y en última instancia debe, ser efectuado desde posiciones ideológicas de la clase obrera, de la cual Marx y Engels descubrieron su contenido histórico universal[619]. Este descubrimiento permitió pronosticar que cualquier valoración futura del pensamiento universal sobre el desarrollo social tendría que hacerse consecuentemente de manera científica desde las posiciones de la clase obrera.

Toda filosofía ha sido siempre expresión ideológica de determinados intereses de clase, aun cuando no se limite su contenido exclusivamente a este tipo de manifestación –y esto no constituye una excepción, por supuesto, en el caso de las corrientes filosóficas que se han desarrollado en el contexto latinoamericano–, pero subyace de cierto modo, en el conjunto de las ideas de los pensadores, algún tipo de elemento en el que se revelan claras posturas clasistas.

Ahora bien, el partidismo ideológico puede manifestarse en diferentes formas, entre ellas en el plano filosófico y en el político. En el primer caso, se hace referencia a las posiciones que adoptan los pensadores ante lo que Engels consideró el problema

---

ciones de la historiografía burguesa", *Islas* (Santa Clara), Nº 62 (1979), pp. 159-176. (N. del E.: ver otras publicaciones donde Guadarrama trabaja estas ideas en la bibliografía del autor anexa al final de este libro).

619 C. Marx. *Crítica del derecho..., op. cit.,* p. 29.

fundamental de la filosofía, es decir, la relación entre el pensar y el ser[620]. De acuerdo a este criterio, los filósofos se orientan fundamentalmente en el sentido del materialismo o del idealismo.[621]

En la historia de la filosofía, es evidente que todos sus cultivadores han tenido que definirse en última instancia ante tal crucial cuestión, aun cuando se pretenda adoptar ante ella una tercera opción. En verdad, no hay posibilidad consecuente y real de una tercera vía, como han intentado infructuosamente algunos filósofos. Si así es en el plano filosófico mucho menos puede suceder en el político, donde se exige una mayor definición ideológica, ya que resulta imposible "estar en la cerca" o por encima de los bandos, equidistante de las posiciones de las clases que sirven al progreso social o las que lo frenan.

Al estudiar el antimarxismo contemporáneo, hay que prestar mayor atención al partidismo en el sentido político-ideológico, ya que, como hemos sostenido anteriormente, la filosofía no reduce sus funciones a su componente ideológico, sino que incluye otras como la axiológica, ontológica, epistemológica, metodológica, etc., y posee un carácter mucho más amplio, pero no cabe duda que uno de sus núcleos básicos radica en la ideología. A la hora de hacer referencia al marxismo, sustancialmente a su núcleo duro, se debe prestar atención especial al partidismo político. Esto presupone argumentar con claridad suficiente la imposibilidad de una reconciliación entre la ideología burguesa y la proletaria.

---

620 "El gran problema cardinal de toda filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser (…) El problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, problema supremo de toda la filosofía (…) el problema de saber que es lo primario, si el espíritu o la naturaleza (…) Pero el problema de la relación entre el pensar y el ser encierra además, otro aspecto a saber: ¿qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real, formarnos una imagen refleja exacta de la realidad?". F. Engels. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", *Obras escogidas, op. cit.,* pp. 388-390.

621 V. Lenin. "Materialismo y empiriocriticismo", *op. cit.,* pp. 332-342.

No debe haber titubeos entre una concepción del mundo que es portadora del germen de una sociedad socialista y humanista articulada a la universalidad del futuro, y aquellas que intentan eternizar el capitalismo que históricamente representa el pasado y un presente que no sólo la juventud indignada y los desocupados en general de los países capitalistas desarrollados, sino millones de personas en condiciones infraanimales de existencia en los países periféricos, demuestran que necesita ser superado.

No obstante este hecho, en muchas ocasiones algunas expresiones de las filosofías modernas y contemporáneas pretenden cierta objetividad apartidista, postura ésta que puede ser caracterizada como "objetivismo burgués". Éste no es más que un intento estéril por tratar de asumir posiciones pretendidamente científicas, al margen de la ideología[622]. En otras ocasiones, se presupone cuestionablemente que no pueden conciliarse a la vez la objetividad científica y el enfoque ideológico.[623]

El concepto mismo de ideología, desde que fue utilizado por Marx y Engels, tuvo al principio una significación diferente a como se entendería en la tradición posterior del marxismo. En 1845, ellos escribieron:

> Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos, al proyectarse sobre la retina, responde a su proceso de vida directamente físico.[624]

---

622 "Aun cuando la filosofía constituye una ciencia y a la vez, una forma ideológico-valorativa de la conciencia social, ella no puede ser reducida ni a una ciencia más, ni tampoco a una forma ideológica más como las restantes". Z. Rodríguez Ugidos. *Filosofía..., op. cit.,* p. 15.

623 Felipe Sánchez Linares. *¿Es ciencia la filosofía?* Editora Política, La Habana: 1988.

624 C. Marx y F. Engels. *La ideología alemana..., op. cit.,* p. 25.

En aquellos momentos, Marx y Engels se estaban refiriendo a la ideología burguesa a la que le interesaba invertir las relaciones reales y, a su vez, presentar las relaciones ficticias como reales, como habían proclamado las revoluciones burguesas, especialmente la francesa, así como la independencia de las trece colonias inglesas en Norteamérica, que tuvo lugar a los Estados Unidos de América, con sus consignas de "Igualdad, libertad y fraternidad".

En este último caso, resultaba paradójico que se enarbolasen tales consignas y, a la vez, se mantuviese la esclavitud de los negros y el exterminio de la población aborigen norteamericana por más de un siglo. De ahí que Marx expresase sus dudas sobre la falacia burguesa de los entonces proclamados derechos humanos ante aquellos procesos que, indudablemente, eran revolucionarios pero no del todo, al menos en el plano social[625]. En la referida concepción de ideología, no parece que Marx y Engels estuviesen incluyendo a la del proletariado, que ellos mismos tratarían de fundamentar científicamente.[626]

El principio del partidismo ideológico guarda estrecha relación con el de objetividad epistemológica. Para muchos destacados filósofos que no comparten las tesis fundamentales del marxismo, aun cuando en muchas ocasiones lo estiman por su rigor teórico en general, consideran, por lo regular, que los resultados de las ciencias sociales siempre se alterarán por la opción ideológica del investigador, que distorciona su carácter.

Entre ellos el filósofo mexicano Luis Villoro, no sin suficientes razones, sostiene que la filosofía marxista: "Por una parte, es un pensamiento crítico y libertario. A la vez que desmitifica las ideologías opresoras, puede orientar a una práctica social que conduzca a una liberación real. Pero también suele convertirse ella misma

---

625 H. Ortíz. *Derechos humanos,* Editorial Gustavo Ibáñez, Bogotá: 2002.

626 Gaspar Jorge García Galló. *Filosofía, ciencia e ideología. Cómo la filosofía se hace ciencia con el marxismo,* Editorial Científico-Técnica, La Habana: 1980.

en ideología"[627]; lo cual equivale, para este filósofo analítico, a que pierda su credibilidad, pues según su criterio:

> Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas sí y solo sí: 1) Esas creencias no están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se fundan en razones objetivamente suficientes; 2) Esas creencias cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de los enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo.[628]

Esto conlleva a establecer una incompatibilidad congénita entre objetividad científica e identificación ideológica. Ahora bien, ¿cuáles son las raíces de esa pretendida incompatibilidad?

Si se realiza un análisis histórico de la evolución de la ideología burguesa se puede apreciar que, en los momentos de ascenso de las filosofías de la modernidad, éstas contenían mayores elementos de objetividad en correspondencia con la función ascendente, progresista y revolucionaria que desempeñó la burguesía durante los siglos XVII y XVIII en Europa, como "continuidad y ruptura" de la filosofía renacentista.[629]

Pero en la misma medida en que se produjo la revolución filosófica operada por la aparición del marxismo, momento este en que se inicia la dicotomía cada vez mayor entre el enfoque dialéctico materialista del mundo y la visión cada vez más escéptica y decadente de la ideología burguesa, a través de sus distintas manifestaciones filosóficas y sociológicas, esta ideología fue perdiendo objetividad en la misma medida en que no le era conveniente reflejar la marcha ascendente del progreso histórico.

---

627 L. Villoro. "El concepto de ideología...", *op. cit.,* p. 189.

628 *Ibíd.,* p. 192.

629 Lourdes Rensoli Laliga. *Quimera y realidad de la razón*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1987, p. 67.

A partir de ese momento, la filosofía del marxismo que expresaba los intereses de la clase obrera contendría mayores elementos de objetividad, porque en su seno se agolparían los gérmenes de una clase cuyo contenido resultaba mucho más universal, no sólo por sus dimensiones numéricas sino por su condición humana, que la burguesía.

La tradición marxista de pensamiento estaba obligada a ser cada vez más objetiva en sus análisis –aunque lamentablemente la historia se comportó muchas veces de modo diferente–, pues no debía temer a desentrañar las regularidades del desarrollo social, ya que consideraba que el futuro estaba a su favor, aunque la historia real le presentase tantos obstáculos a superar. Sin embargo, la burguesía no podía tener esa misma seguridad, pues se percataba de que el rumbo de la historia no le conducía inexorablemente a su eternización en el poder, como eran y aún siguen siendo sus deseos. A partir de ese momento, se incrementaría su manipulación de la objetividad.

Lenin, pocas semanas antes de su muerte, recomendaba, en una especie de testamento filosófico, que se reeditasen las obras de los pensadores ilustrados burgueses, porque consideraba que éstos eran honestos en sus creencias de que la sociedad burguesa sería la solución de todos los males de la humanidad y que en sus ideas existían muchos núcleos racionales de valor teórico, incluso para los comunistas. Lamentablemente, Stalin hizo todo lo contrario y prohibió la lectura, desapareciendo de librerías y bibliotecas numerosas obras de aquellos pensadores que caracterizaban como burgueses reaccionarios y enemigos del pueblo.

Indudablemente el ritmo de la historia, en la época en que elaboraron sus ideas aquellos pensadores de la ascendente modernidad, les propiciaría unas condiciones históricas mucho más favorecedoras de los elementos de objetividad y cientificidad en sus ideas, que aquellos más recientes que, desde inicios del pasado siglo xx, elaborarían sus reflexiones sociales en épocas de crisis cíclicas del capitalismo, guerras mundiales, auge y decadencia del

fascismo, del colonialismo, del "socialismo real" y hasta de la misma modernidad.

Paradójicamente, tal vez algunos presuntos representantes del pensamiento marxista en ocasiones se anquilosaron por esa complacencia de que la marcha de la historia debía discurrir obligatoriamente a favor del socialismo, y no renovaron de forma suficiente el arsenal teórico ante los nuevos cambios que traía aparejada la revolución científica y tecnológica que ya se avizoraba desde fines del siglo xx, así como las grandes transformaciones sociales que el siglo xx le tendría reservada a la humanidad, y que fueron profetizadas por Nietzsche y otros representantes del "idealismo inteligente".

Sin embargo, múltiples ideólogos y filósofos, interesados en eternizar el capitalismo y que éste fuese capaz de evadir todas las crisis, profundizaron en los nuevos procesos complejos, no sólo de la esfera productiva sino de consumo, financiera, comercial, etc., de la sociedad capitalista contemporánea –pero especialmente de los ensayos de países socialistas, a fin determinar sus posibles fisuras–, apoyándose básicamente en los resultados de los avances de la ciencia y la tecnología. Y lograron mejorar, al menos para algunos, la imagen del inhumano capitalismo, y hasta convencer a mayoritarios sectores de la Unión Soviética y otros países socialistas sobre las presuntas "bondades" y "libertades" de la sociedad burguesa.

Otro presupuesto teórico significativo para este análisis lo constituye el vínculo dialéctico o unidad entre el enfoque clasista y el análisis gnoseológico de las teorías objeto de estudio. No se debe presuponer que cada idea proveniente de un intelectual burgués, de manera aislada y fuera de su contexto, constituya un producto de intereses clasistas.

Aun cuando el conjunto de la concepción teórica de un pensador se encuentre, por supuesto, condicionado siempre de un modo ideológico, partir de esa premisa puede conducir a una hiperbolización del enfoque clasista en el análisis de sus ideas, cayendo en las redes de lo que Lenin denominó "sociologismo vulgar", y no puede de ningún modo agotar la explicación sobre los orígenes y factores que determinan la especificidad de la teoría en cuestión. El elemento

ideológico aparece siempre concatenado con otros factores gnoseológicos que, a su vez, están condicionados por causas de distinto orden y que dificultan el conocimiento de los fenómenos sociales.

Los móviles gnoseológicos contribuyen también a la generación de la teoría, y una de las tareas de la investigación histórico-filosófica consiste en descubrir las raíces gnoseológicas de cada una de ellas, de manera similar a las que descubrió Lenin sobre el idealismo filosófico cuando sostuvo que "tiene raíces epistemológicas, no carece de fundamento; es sin duda una flor estéril, pero una flor estéril que crece en el árbol vivo, fértil, auténtico, poderoso, omnipotente, objetivo, absoluto"[630]. Se hace necesario, por tanto, descubrir en el pensamiento burgués contemporáneo, y en el antimarxismo en particular, "bajo la corteza mística el núcleo racional".[631]

En ocasiones pareciera que, en las corrientes filosóficas contemporáneas, no apareciesen con tanta frecuencia semillas racionales tan sustanciosas como las que se podían encontrar en la época de la Ilustración francesa o en la filosofía clásica alemana, pero también las hay y siempre subyacen ideas que deben ser depuradas de todo su ropaje especulativo.

Hay que conocer en qué medida algunas de las posturas de la filosofía burguesa contemporánea se apropian de momentos reales del complejo proceso de conocimiento de la sociedad para desvirtuarlo y hacerlo más difícil de lo que en realidad es. En tal sentido, la crítica efectuada por Lenin a diversas corrientes filosóficas en boga en su época constituye un valioso instrumento científico para la confrontación actual con sus nuevas formas.

En sus observaciones sobre los populistas, anarquistas, empiriocriticistas, pragmatistas, neokantianos, etc., aparece un importante manantial de ideas que sirven para comprender algunas manifestaciones voluntaristas, subjetivistas, agnósticas y otros tipos de tergiversaciones y juicios metafísicos sobre el desarrollo social. Esto no

---

630 V. Lenin. *Obras completas,* Editora Política, La Habana: 1964, p. 355.

631 C. Marx. *El capital,* Editora Nacional de Cuba, La Habana: 1962, p. XXXII.

significa que están dados allí todos los elementos necesarios para tal tarea, pues sería contradecir el propio carácter del marxismo como sistema abierto y aparato teórico para la reconstrucción práctica de la realidad, así como también de reconstrucción de la propia teoría.

En ocasiones, se malinterpreta la respuesta negativa que ofreció Marx a la pregunta que le hicieron casi al final de su vida, sobre si él mismo era marxista. El anticomunismo tradicionalmente ha tratado de utilizar esa expresión como presunta prueba de que hasta él mismo se había percatado del carácter erróneo de sus ideas. Cuando, en verdad, lo que Marx deseaba era que no lo confundiesen con aquellos que, ya en su época, se autotitulaban "marxistas" y realmente tergiversaban sus ideas, hiperbolizándolas, extrapolándolas y convirtiéndolas en un sistema dogmático y metafísico. A su juicio personal, lo único que él había contribuido a esclarecer eran las características esenciales de la evolución del capitalismo especialmente en Europa Occidental y, en particular, las raíces más profundas de la explotación del obrero por el empresario en ese tipo de sociedad a través de la plusvalía. En realidad, se sabe que Marx aportó mucho más a la concepción materialista de la historia, así como a la filosofía en general y a las ciencias sociales; sin embargo, su modesta autoapreciación le hacía hacer ese tipo de declaraciones algo subvaloradoras de su propia obra científica y filosófica.

Por otra parte, Marx siempre quiso acentuar que lo más importante de todo su enfoque era la dialéctica, el principio del desarrollo, que demuestra que todo está en cambio y, por tanto, sus propias ideas habían evolucionado y se habían enriquecido, pero esto no significaba que renegara de sus principios fundamentales.

Tal es la actitud a esperar de cualquier revolucionario del mundo en cualquier circunstancia, y que pretendan enriquecer la teoría. Si se parte del principio de que el marxismo no es una iglesia ni un catecismo, como ha reiterado Fidel Castro, sino "un conjunto de principios, de normas, que nos enseñan a interpretar y analizar acertadamente

los acontecimientos"[632], se estará en mejores condiciones de utilizarlo adecuadamente.

El principio de objetividad epistémica no debe ser interferido por el partidismo ideológico, siempre y cuando este último esté orientado en el sentido del progreso social, cuando la teoría sirve a las clases gestoras de las nuevas acciones históricas que se orientan en dirección ascendente.

En concordancia con dicho principio, el investigador social debe reproducir realmente el fenómeno o la teoría que va a criticar, sin ninguna intención tergiversadora. Ha de tratar que, en ese proceso dialéctico de conocimiento de la realidad social, vaya descubriendo cada una de las aristas, de los momentos diferentes de esa totalidad dinámica y concreta[633] que presenta una teoría sólidamente fundamentada. Si se logran esos pasos y se reflejan adecuadamente cada uno de los aspectos sustanciales de la misma, se estará en mejores condiciones para analizarla y enjuiciarla críticamente, con argumentos válidos y científicos. De ahí que el principio de objetividad para el análisis del pensamiento burgués, y en especial del antimarxismo, se revista de tanta importancia.

Otro presupuesto significativo es el principio de historicidad. Es preferible denominarlo así y no del historicismo, como frecuentemente es utilizado, para no confundirlo con una corriente filosófica de igual nombre[634], pues no se trata de absolutizar el momento histó-

---

632 Fidel Castro. *Ideología, conciencia y trabajo político (1959-1986)*, Editora Política, La Habana: 1986, p. 97.

633 "La totalidad concreta como concepción dialéctica materialista del conocimiento de lo real (cuya dependencia, respecto de la problemática ontológica de la realidad, ya hemos subrayado reiteradas veces) significa por tanto un proceso indivisible cuyos elementos son: la destrucción de la seudoconcreción, es decir de la aparente y fetichista objetividad del fenómeno, y el conocimiento de su auténtica objetividad; en segundo lugar el conocimiento del carácter histórico del fenómeno en el cual se manifiesta de modo peculiar la dialéctica de lo singular y lo general humano y, por último, el conocimiento del contenido objetivo y del significado del fenómeno, de su función objetiva y del lugar histórico que ocupa en el seno del todo social". K. Kosik. *Dialéctica..., op. cit.,* p. 74.

634 N. Abbagnano. *Diccionario..., op. cit.,* pp. 616-617.

rico y caer en el relativismo que niega las regularidades objetivas del proceso social sino todo lo contrario, reconocer las mismas, pero atendiendo a la vez a las particularidades específicas de cada momento.

Tal principio es básico para cualquier investigación social, pero mucho más para el estudio del desarrollo de las teorías, pues conduce a no buscar las coordenadas abstractas de un ideólogo, sino ubicarlo en su época, en la correlación de teorías que le son contemporáneas, en correspondencia con la clase social con la cual está vinculado para, de esa forma, poder determinar cuáles son los objetivos que persigue, qué función tienen sus ideas, que relación guardan con otras, etc. Tales son los requisitos de un enfoque dialéctico de esta cuestión, ir a la búsqueda de lo que Marx denominó encontrar la *differentia specifica* en el objeto especifico, utilizando la lógica específica[635] del fenómeno, y que Lenin continuaría profundizando al indicar que hay que estudiar las cosas en todas sus relaciones, en su desarrollo, con sus tendencias internas y contradictorias, en su lucha, en la transición de cada una de sus determinaciones[636]. Ese enfoque es el que demanda cualquier análisis científico de la realidad.

Al enjuiciarse la cuestión del método dialéctico propiamente, debe apreciarse que éste no puede constituir algo absolutamente externo al objeto. El método tiene que revelar las determinaciones del objeto y, por tanto, no puede ser totalmente indiferente a él. A veces se aprecian interpretaciones dogmáticas de la dialéctica materialista, como sucede con la literatura de manuales dicotómicos en los que las cosas son planteadas en blanco y negro[637], sin los necesarios grises o matices que conforman la realidad.

---

635 "Una aclaración que, sin embargo, no ofrezca la *differentia specifica* no es aclaración". C. Marx. *Crítica del derecho..., op. cit.,* p. 41.

636 V. Lenin. *Obras..., op. cit.,* pp. 213-214.

637 Un ejemplo ilustrativo de tales simplificaciones se aprecia cuando se sostiene: "Si la sociedad está dividida en clases hostiles, no hay ni puede haber una concepción única, común del mundo. Una clase tiene una filosofía, otra clase tiene otra. Y es fácil comprender que sea así". Oleg Yajot. *Qué es el materialismo dialéctico,* Editorial Progreso, Moscú: (S.f.), p. 7. Lo que en verdad resulta difícil de comprender entonces es

Esas simplificaciones erróneas conciben la dialéctica como algo que debe ser utilizado como una simple herramienta, por lo que sólo basta conocer el artificio para lograr los resultados esperados. O sea, que la cuestión es sólo de saber aplicar. Si bien es cierto que, en ocasiones, el propio Lenin utilizó tal concepto, es necesario precisar en qué sentido entendía la aplicación. No en el sentido de una utilización de algo que es ajeno por completo al objeto en cuestión, sino que Lenin insistía en que la dialéctica hay que redescubrirla en el objeto específico concreto. Hay que tener en cuenta sus diferencias particulares como método filosófico[638] diferente a los métodos de las ciencias y las tecnologías.

No se puede considerar a la dialéctica como un molde a priori al que hay que ajustar la realidad. Si ésta no se corresponde con el sistema teórico preestablecido, como se le atribuye a Hegel, en ese caso, pues peor para la realidad. En tal situación, estaríamos en presencia de un enfoque en verdad antidialéctico.

Otro factor a tomar en cuenta a la hora de enjuiciar el antimarxismo, y el propio marxismo, es que el desarrollo de este último se llevó a cabo en plena lucha con diferentes formas de la filosofía y la ideología burguesa de cada época. Desde los momentos iniciales de su aparición, el marxismo se fue enriqueciendo con ese enfrentamiento. El marxismo no surgió simplemente como un producto de la genialidad de sus creadores, aunque ésta haya sido una premisa indispensable.

El marxismo se desarrolló en un enfrentamiento crítico-dialéctico, primero con toda la filosofía que le precedió, así como con la coetánea. Por tal motivo, Lenin sostuvo que era el heredero de todo lo mejor creado por el pensamiento humano: la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo utópico francés,

---

por qué existen concepciones filosóficas tan disímiles en el seno de una misma clase social, si nos atenemos a ese esquema.

638 Colectivo de autores. *La dialéctica y los métodos científicos generales de investigación científica,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1981. W. Segeht. *Materialistiche Dialektik als Methode und Methodologie,* Akademie Verlag, Berlín: 1984.

pero además de otros pensadores de la Antigüedad y de la modernidad. El marxismo recogió toda esa herencia y la elevó a un plano superior.

Lo primero que hicieron Marx y Engels fue asumir una postura crítico dialéctica ante aquellas expresiones del pensamiento moderno, sin efectuar una crítica demoledora ni nihilista de ellas, sino asimilando todo lo valioso de ese pensamiento anterior. Pero no se quedaron allí, sino que inmediatamente emprendieron la crítica del pensamiento de su época.

Por otra parte, ellos jamás escribieron una obra para la docencia, ni para estudios académicos, sino para la lucha filosófica, política e ideológica, y de esa forma iban conformando a la vez la nueva filosofía. Ese fue el sentido de su crítica dialéctica. Así, por ejemplo, en *La sagrada familia* asumieron una actitud crítica ante la ilustración inglesa y francesa; en *La ideología alemana* frente a los jóvenes hegelianos y en especial a Feuerbach; en *Miseria de la Filosofía* contra Proudhon; en *Anti-Duhring* con el positivismo renovado de éste y, en *El capital,* frente a las concepciones de la economía política burguesa. También éste es el caso de Lenin en su *Materialismo y empiriocriticismo,* y otras obras.

Ahora bien, ¿significa esto que dicha lucha ha terminado? Al contrario, esa contradicción sigue siendo fuente de desarrollo de la propia filosofía marxista, y por eso el enfrentamiento con las formas actuales del pensamiento no marxista constituye una de las vías principales del enriquecimiento de la concepción científica del mundo.

Tal lucha no significa el rechazo a cada una de las tesis de las diferentes expresiones de la filosofía burguesa contemporánea, sino su asimilación crítica y la reflexión mesurada sobre cada uno de sus puntos débiles, pero también de sus puntos fuertes, sin que esto implique en ningún modo asumir una cómoda posición ecléctica[639], que pudiera convertir al marxismo en una simple cesta de

639 "La actualización del marxismo exige también su fertilización por las formas más avanzadas y productivas del pensamiento teórico no marxista, de Max Weber a Freud, de Marc Bloch a Karl Manheim y de Piaget a Foucault, así como la incorporación de los resultados limita-

mercado en la que se depositan aquellas frutas seleccionadas a gusto del consumidor, corriéndose el riesgo de afectar su integralidad y cientificidad. Especialmente en al ámbito latinoamericano, este enfrentamiento ha tenido sus modalidades específicas y se han reformulado muchas de las interrogantes que han preocupado a pensadores de otras latitudes, pero que han sido planteadas con una óptica diferente.

La lucha ideológica no se da solamente en el plano teórico, sino por supuesto en el práctico. De ahí que una tarea importantísima consista en la unión orgánica de la crítica a las concepciones hostiles al marxismo, con la elaboración creadora de nuevos problemas que emergen de la actualidad. Esto significa no concebir la crítica a la filosofía burguesa como un fin en sí mismo, sino como una vía para el enriquecimiento y desarrollo del propio marxismo y, sobre todo, a tenor con los nuevos problemas que plantea la lucha de clases y la lucha entre el capitalismo y el socialismo a escala mundial en la época contemporánea.

En la valoración crítica de los nuevos acontecimientos y las conclusiones teóricas que se extraen de ellos, se confirma la tesis de que el marxismo es un método sobre bases conceptuales sólidas confirmadas por la práctica social, pero que requiere incorporar constantemente nuevas formulaciones como sistema abierto que es.

Si bien es cierto que siempre resulta imprescindible el enriquecimiento teórico y por tanto la labor de calificación, superación y preparación de los que se consideran marxistas, unido a esto tiene que realizarse la labor práctico política, en correspondencia con el significativo papel que el marxismo le otorga a la práctica[640] a diferencia del pragmatismo, que la reduce a una actividad individual y

dos pero útiles de los diversos sectores de la ciencia social universitaria". M. Lowy. "Marxismo y utopía", *Praxis y Filosofía,* Grijalbo, México: 1985, p. 388.

640 "Por primera vez en la historia de la filosofía, se comprende que la relación interna entre lo ideal y lo material, problema fundamental de la filosofía, se realiza a través de la práctica del hombre como sujeto social". Rigoberto Pupo. *La práctica y la filosofía marxista,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1986, p. 135.

subjetiva en la que se parte del maquiavélico presupuesto de que el fin justifica los medios, de ahí su utilidad ideológica para las políticas imperiales.[641]

El marxismo, por el contrario, concibe a la práctica en un sentido objetivo, material, social y transformador que se realiza a través, en primer lugar, de los sectores y clases populares que constituyen los agentes principales de la historia. Si son las masas las que hacen la historia, la crítica a la ideología burguesa no debe darse solamente en la cátedra. Ésta debe contribuir a la lucha teórica, pero no puede satisfacer todas las exigencias de la crítica. Resulta esencial la labor práctico-política con las masas, como se puso de manifiesto en el proceso revolucionario cubano[642], y no simplemente la lucha en el terreno académico.

Algo que también está muy presente en el combate frente al antimarxismo, y el anticomunismo en general, es el análisis del nacionalismo burgués –que tiene diversas expresiones, pues lógicamente no tiene el mismo sentido en países desarrollados que en países colonizados[643]–, que debe diferenciarse del nacionalismo revolucionario, cuyos nexos con la izquierda lógicamente son mucho más evidentes que en el caso anterior.[644]

Como se sabe, al marxismo y a la ideología comunista le son consustanciales el internacionalismo. Éste forma parte principal de

---

641 Harry Wells. *El pragmatismo, filosofía del imperialismo,* Editorial Platina, Buenos Aires: 1963.

642 Antonio Díaz-Ruíz. *El trabajo ideológico en Cuba,* Editora Política, La Habana: 1984.

643 "La originalidad del nacionalismo antillano, en comparación con el de la decadente democracia liberal de las áreas continentales, radica en que directamente hubo de enfrentarse al colonialismo hispánico y la muy visible expansión liberal norteamericana". Ricaurte Soler. *Ideas y cuestión nacional hispanoamericana,* Siglo XXI, México: 1980, p. 271.

644 En la plataforma del Partido Republicano de Estados Unidos, conocida como Santa Fe II, se plantea: "El matrimonio del comunismo con el nacionalismo en América Latina proporciona el mayor peligro enfrentado hasta ahora por la región y por los intereses norteamericanos". "Programa de Santa Fe II", *Envío* (San José de Costa Rica), N°. 90 (1989), p. 11.

la revolución del pensamiento y la praxis revolucionaria operada por el marxismo. A diferencia de otras filosofías, el marxismo representa los intereses de una clase cuya esencia es histórico-universal, pues personifica los de todas las clases explotadas en cualquier parte. Por esa razón, Marx y Engels sostenían que: "Los obreros no tienen patria. No se les puede arrebatar lo que no poseen"[645]. Pero no concibiéndola en el sentido del patrioterismo burgués[646], sino en el de que, independientemente de las fronteras nacionales, el proletariado es explotado en todas partes y, a su vez, es el germen representante de la nueva sociedad por nacer más humana y desalienada.

Por supuesto que el marxismo no niega el patriotismo revolucionario ni el orgullo nacional de cada pueblo, pero la historia ha demostrado los muchos reveses de la clase obrera cuando ha salido ganando la reacción, y del imperialismo cuando se ha exacerbado el nacionalismo burgués, como sucedió en la Primera Guerra Mundial al traicionar la socialdemocracia al proletariado europeo. En América Latina, el nacionalismo ha desempeñado distintas funciones en las diferentes épocas históricas. En ocasiones, ha tenido un carácter progresista, de ahí la actual preocupación de los ideólogos del imperialismo por su vínculo con las ideas marxistas.

De todo ello se desprende otro principio también necesario en la crítica al antimarxismo: el carácter histórico concreto de todas las categorías sociológicas, o lo que pudiera también llamarse "principio de relatividad de las categorías".

Lenin sostenía con razón que: "La dialéctica materialista de Marx y Engels comprende ciertamente el relativismo pero no se reduce a él".[647]

En el proceso del conocimiento, si se procede de un modo verdaderamente dialéctico, se apreciará siempre una correlación entre

---

645 C. Marx y F. Engels. "Manifiesto del Partido Comunista", *op. cit.*, p. 40.

646 En verdad parece que los que no tienen patria son los empresarios capitalistas, quienes ubican sus capitales donde les provoquen mayores ganancias, no importándoles demasiado el posible beneficio nacional si lo invirtiesen en su propio país.

647 V. Lenin. *Obras..., op. cit.,* p. 36.

los momentos absolutos y relativos de la verdad como peldaños diferentes en la apropiación y reflejo[648] por el hombre de la realidad.

Al ser éste un proceso dialéctico, las categorías filosóficas que el hombre utiliza para apropiarse de la misma son dinámicas, pero no al extremo de no poder aceptar su veracidad por dicho dinamismo. A veces, en aras de dicha concepción, se relativizan tanto esas categorías que se llega a dudar de su validez. Si se tiene en cuenta el principio de la objetividad en el análisis, no debe temerse a una conclusión errónea. Dicho principio de relatividad de las categorías filosóficas indica que éstas son históricas, concretas, específicas y dinámicas, como la realidad y la historia misma.

En la misma medida en que la realidad se modifica y plantea nuevos problemas y relaciones, las categorías deberán ser enriquecidas. Este hecho lo indicó Marx en su crítica a Proudhon, quien pretendía eternizar las categorías económicas.

Tal concepción eternizadora no justifica sino la estabilidad y el conservatismo, el conformismo y el reformismo. Ante nuevas realidades, habrá que formular nuevos momentos categoriales que permitan una mejor comprensión de ellas. Eso no significa que sea necesario renunciar por completo a las categorías ya elaboradas; eso sería el extremo opuesto y, como se sabe, éstos siempre se tocan al final de algún modo. De lo que se trata es de que las categorías de la dialéctica deban ser siempre enriquecidas. Así, por ejemplo, las categorías de momento y totalidad, que por un tiempo fueron abandonadas y que tanta significación tuvieron en los clásicos del marxismo, hoy son revividas y se le aportan nuevas determinaciones a su contenido.

El marxismo se caracteriza, en sentido general, por el optimismo histórico. Éste es un principio básico que lo diferencia de otras filosofías. Esto no quiere decir que sean antimarxistas todos

648 La teoría del reflejo constituye uno de los temas más atacados por el antimarxismo contemporáneo que, por supuesto, ha encontrado oportuna respuesta entre los filósofos marxistas más dedicados a la cuestión. Colectivo de autores. *Marxistische-leninistische Erkenntnisteorie,* Deutsche Verlag der Wissenschaften, Berlín: 1978.

aquellos pesimistas que abundan en el pensamiento burgués contemporáneo, pero es un síntoma importante a la hora de ubicar la proyección ideológica de cualquier pensador.

Una filosofía que se pone al servicio de una clase social que confía en el futuro de la humanidad, no obstante las recientes crisis del socialismo, los reveses y zigzagueos parciales, ofrece mejores interpretaciones tanto del pasado como del presente histórico. Ese es el caso del marxismo que no tiene que temerle al rumbo histórico definitivo de los acontecimientos, porque la propia historia le confirma el avance de ésta en sentido progresivo.

Aun cuando en la actualidad se dan algunos casos de triunfalismo por parte de algunos ideólogos del imperialismo ante la crisis que enfrenta el sistema socialista mundial, por lo común predomina en la filosofía burguesa la incertidumbre ante el futuro y el pesimismo.

En las primeras etapas del pensamiento burgués, éste se mostraba optimista y confiaban en que vendría una sociedad de "fraternidad, igualdad y libertad". También esto se dio en la preparación ideológica de movimientos de liberación nacional, como en el caso de la independencia de América.[649]

Los filósofos burgueses de aquella etapa confiaban en el futuro porque la burguesía era una clase progresista por entonces, pero que inmediatamente cambia su lugar en la sociedad a –partir de las revoluciones de 1848 en Europa, y se produce su traición a los sectores populares, dando inicio a la fase de estabilidad de dicha clase–, por lo que comienzan a aflorar rápidamente las primeras manifestaciones de pesimismo, agnosticismo y escepticismo en algunos de los filósofos irracionalistas[650]. Esto también se produjo

649 "El independentismo latinoamericano estuvo definidamente imbuido del enciclopedismo francés y en general de todo el espíritu del iluminismo del ideario de los derechos del hombre y el ciudadano". Isabel Monal. *Las ideas en América Latina,* Casa de las Américas, La Habana: 1985, p. 25.

650 G. Lukács. *El asalto a la razón,* Editorial Estudios, La Habana: 1967; Igor Kon. *El idealismo filosófico y la crisis del fundamento histórico,* Editora Política, La Habana: 1964.

en el ámbito latinoamericano, pero con alguna tardanza a principios del siglo xx.[651]

La inseguridad en el futuro ha sido la base de muchas de las utopías tecnofóbicas que han preconizado, o bien la inevitabilidad de una conflagración mundial o el desastre ecológico. La filosofía burguesa contemporánea se ha caracterizado generalmente por la pérdida de la confianza que tuvo anteriormente, en especial durante el período del nacimiento de la modernidad, en las potencialidades humanas; por ello, la misantropía se incrementa. El humanismo que tanto inspiró a los pensadores del Renacimiento y la Ilustración, en muchas ocasiones se ha ido apagando. En su lugar, la tradición del pensamiento marxista como tendencia ha incrementado sus expresiones de humanismo y optimismo social. Éste es un rasgo básico, entre otros, que caracteriza a los marxistas en cualquier circunstancia.

Por otro lado, el vínculo orgánico existente entre la dialéctica materialista de Marx –que ya, por ser dialéctica su concepción materialista de la historia, debe ser necesariamente histórica– y las ciencias naturales es también un elemento conceptual a tener presente en la lucha contra el antimarxismo.

El pensamiento burgués, metafísico e idealista trata de ganarse a muchos científicos por diferentes vías. Pero la historia de las ciencias ha demostrado[652] que los genuinos científicos que se plantean el descubrimiento de las leyes que rigen la naturaleza, a la larga coinciden –aun cuando en ocasiones sea inconscientemente, como en el caso de Darwin o Einstein– con la visión dialéctico materialista del mundo. Muchas veces, de modo vergonzante, no reconocen su identificación con el materialismo, e incluso buscan términos como realismo, monismo, etc., para evitar su mayor o menor proxi-

---

651 Manfredo Kempf. *Historia de la filosofía en Latinoamérica,* Editorial Zig-Zag, Santiago de Chile: 1958; T. Holhutbber. *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich,* Ernst Reinhardt Verlag, Munchen: 1967.

652 John D. Bernal. *Historia social de las ciencias,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana:1986.

midad con el materialismo científico-natural[653], que tanto Engels como Lenin, en su testamento filosófico, valoraron orientando a los marxistas sobre cuál debía ser su actitud ante estos naturalistas.

Lenin se percató de la revolución científico-técnica que se avecinaba y recomendó estratégicamente establecer vínculos estrechos con estos investigadores que podían ser descarriados por el idealismo y el oscurantismo, en lugar de afianzar sus descubrimientos en una concepción dialéctico materialista del mundo y, a la vez, contribuir a su fortalecimiento. Desgraciadamente, no siempre tal recomendación ha sido seguida por los marxistas de muchos países, entre ellos los latinoamericanos, y los resultados por supuesto no han sido favorables ni a la ciencia ni a la filosofía de fundamento dialéctico-materialista.

Un tema de mucho interés lo constituye el del posible "completamiento" del marxismo con otras formas de la filosofía burguesa[654]. De seguro, éste seguirá siendo por mucho tiempo un terreno de aguda polémica, pues indudablemente la filosofía contemporánea plantea innumerables problemas de interés y ofrece, a su vez, valiosas interpretaciones a múltiples cuestiones del mundo actual a las que no siempre los marxistas le han dedicado plena atención, o en ocasiones se han soslayado consciente y dogmáticamente. Este hecho no justifica las posiciones eclécticas que se han presentado entre algunos "marxistas", afectándose la mayoría de las veces el hilo conductor del análisis dialéctico-materialista y práctico-revolucionario de los problemas, que es lo mismo que abandonar la esencia del marxismo.

---

653 Uno de los máximos representantes de esta corriente es el filósofo argentino Mario Bunge, quien se considera a sí mismo un materialista científico, pero distanciado de la dialéctica. "El particular materialismo que aquí se defenderá, el materialismo emergentista, se halla equidistante entre el fisicismo y el materialismo dialéctico: es riguroso como el primero y amigable con la novedad como el segundo". M. Bunge. *Crisis y reconstrucción de la filosofía,* Gedisa, Barcelona: 2002, p. 64.

654 M. B. Mittin. *Probleme des gegenwartigen ideologischen Kampfes,* Akademie Verlag, Berlín: 1979.

La filosofía burguesa que, desde fines del siglo xix, ha tratado de lograr ese "relleno", ha ido reconociendo el valor científico del marxismo en muchas cuestiones, y reclama de los marxistas la misma tolerancia ante ella. Cuando se aprecian las distintas etapas por las que ha discurrido el antimarxismo, se observa que al inicio predominó una política de avestruz con relación a su reconocimiento; luego, vinieron los ataques abiertos al marxismo y, por último, se desencadenó la táctica erosiva frente a él. En esta finalmente se impone el reconocimiento de muchas de sus verdades, pero también de sus "insuficiencias" que deben ser completadas. A la vez, se utilizan sin temor muchas categorías marxistas, pero también insisten en que éste necesita una gnoseología superior a la "anticuada" teoría del reflejo o una teoría de la individualidad, etc. Se conoce que ya Bernstein trató de conciliar el marxismo con el neokantismo, y Bazarov con el empiriocriticismo.

En décadas más recientes, Sartre trató de llenar sus lagunas con el existencialismo, ignorando que precisamente el marxismo tiene en su centro de atención principal al hombre y que es una filosofía por y para el hombre, independientemente de las tergiversaciones que hayan podido efectuarse de esa esencia humanista por la práctica política en determinadas circunstancias, como el caso del estalinismo.[655]

No faltan también los intentos por emparentar el marxismo con el positivismo, o de presentar a Engels como un positivista. Se ha llegado al extremo de vincular el marxismo con formas extremadamente reaccionarias del pensamiento burgués, como es el caso de algunos representantes del grupo Praxis de Yugoslavia, que consideraban que entre el marxismo y la filosofía de Nietzsche no hay diferencias sustanciales, pues ambos habían renunciado por igual a los valores de la sociedad burguesa cuando, en verdad, existen diferencias sustanciales entre el nihilismo y el vitalismo nietzscheano

655 La polémica de los marxistas ante estos ataques del existencialismo se desarrolló básicamente en Lucien Seve. *Marxismo y teoría de la personalidad,* Amorrortu Editores, Buenos Aires: 1975; y también en A. Schaft. *La filosofía del hombre,* Editorial Lautaro, Buenos Aires: 1964.

y la concepción materialista de la historia[656]. Sin percatarse que, para la humanidad, es preferible no renunciar a los valores humanistas, como hizo Nietzsche desde posiciones tan misantrópicas y especialmente misóginas. Sin embargo, se ha llegado a sostener que este último aspiraba a la creación de una especie de superhombre (*übermensch*) tan anticapitalista como era la intención del marxismo. Realmente resulta contraproducente que se llegue a semejantes analogías, pero nada asombra ya en las diversas formas de atacar al marxismo.

Resulta necesario desarrollar un detenido análisis frente a los diferentes intentos de tal "completamiento", como se da en el caso de la Escuela de Fráncfort, que pretende vincularlo al freudismo y a otras corrientes actuales de la filosofía contemporánea[657]. Muy acertada nos parece la tesis de Batalov, quien sostiene que:

> … el desarrollo del marxismo no solo es posible sino también necesario pero, no sobre la base de la "síntesis" lógica de los elementos de las teorías burguesas, sino sobre la base del análisis y la generalización de la realidad social y científico-natural contemporánea (que comprende la actividad espiritual de las diferentes clases) a través del prisma de la práctica social conjunta del proletariado.[658]

Un presupuesto indispensable para la crítica a la filosofía burguesa y a las formas del antimarxismo es, por tal razón, el pleno conocimiento de los principios fundamentales de la concepción materialista de la historia y, en especial, poseer un dominio del método dialéctico materialista. No se puede emprender realmente el análisis de las formas del antimarxismo contemporáneo en el plano social sino se comprende de forma adecuada la idea de que la

---

656 P. Guadarrama. "Posturas de Nietzsche y Marx ante la modernidad", *Cuestiones de Filosofía,* Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja: 2002, pp. 78-103.

657 L. Kolakovsky. *Las principales corrientes…*, *op. cit*., p. 331.

658 E. Batalov. *Filosofía de la rebelión,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1988, p. 75.

concepción materialista de la historia es la consecuente aplicación y extensión del materialismo al campo de los fenómenos sociales, donde se revela el núcleo de la revolución filosófica operada por el marxismo, si se entienden adecuadamente los conceptos de aplicación y extensión.

Fue la primera vez que se elaboró una interpretación materialista de la sociedad en su conjunto. Con anterioridad se habían producido algunos intentos por parte de los materialistas franceses del siglo xviii, en especial Helvecio, y por otros ilustrados como Rousseau, pero estos intentos siempre resultaron aislados y unilaterales, como también en el caso de Feuerbach, pues se caracterizaban por un materialismo en la concepción de la naturaleza y la relación del hombre con ella, y un idealismo en el análisis de las relaciones sociales.

Tal descubrimiento de la concepción materialista de la historia tiene gran significación para estudiar la propia evolución del marxismo y la de sus enemigos, pues presupone: 1) reconocer la objetividad material de los fenómenos sociales al considerar que no son ni el producto subjetivo de una voluntad individual, ni el resultado arbitrario de fenómenos indeterminados; 2) atenerse al principio del determinismo en la búsqueda de las causas de cualquier fenómeno; 3) estudiar todos los fenómenos sociales –incluyendo, por supuesto, las formas ideológicas– como algo condicionado históricamente. Ahora bien, estas formas ideológicas, como la filosofía, poseen su especificidad y, por tanto, requieren de un tratamiento también específico, al igual que otros fenómenos sociales, según la forma como se manifiestan.

La realidad social revela en su interioridad diferentes niveles. El hombre, en la medida en que va acercándose a la comprensión de esos niveles, puede efectivamente entender mejor los fenómenos sociales. El estudio de ellos puede emprenderse, en primer lugar, a partir de una teoría sociológica general de un primer nivel, que permita la interpretación de las leyes más generales del desarrollo de la sociedad, como la ofrece el materialismo histórico. Por eso, en cierto modo, esto constituye la sociología del marxismo. Al

respecto, Lenin consideraba que, con la aparición de la concepción materialista de la historia, por vez primera la sociología se convirtió en ciencia. Este hecho lo llegan a aceptar incluso algunos teóricos no marxistas propiamente, pero no están de acuerdo por supuesto con la concepción dialéctico-materialista del mundo, que obligadamente era histórica, independiente de los términos que utilizasen para calificarlas. Por lo que no se justifica que haya sido posible la posterior y nefasta división en dos disciplinas (materialismo dialéctico y materialismo histórico) para objetivos docentes; la cual, lejos de contribuir a la comprensión de esta filosofía, en ocasiones la ha fosilizado. Al tratar de explicar la concepción científica del mundo, hay que insistir en que éste, por su esencia, es uno y por tanto sólo una será la explicación científica del mismo.

No es posible aislar a la sociedad de la naturaleza, sin tener en consideración que esta última está subsumida en la primera. Se caería en una posición muy simplificadora de la realidad si se estableciese tal diferenciación absoluta.

Además, incomprensión de la significación de la dimensión científica de la teoría social del marxismo provoca algunas consecuencias prácticas y políticas que se derivan de ella. Tal es el caso del prestigioso sociólogo Max Weber, quien se planteó partir del marxismo pero para superarlo al considerar nuevos elementos.

Hoy en día las concepciones weberianas son muy esgrimidas para atacar la insuficiencia del marxismo[659]. La teoría sociológica general ofrece una visión totalizadora del desarrollo social, y el marxismo constituye la base de la concepción científica del mismo, pero no puede agotar en ese nivel todos y cada uno de los diferentes momentos y fenómenos de otros niveles de la realidad. Resulta imposible que el conocimiento filosófico abarque todas las particularidades de la realidad estudiada, pues ya pasó la época de la filosofía como ciencia de las ciencias. La filosofía científica es, ante todo, teoría general y metodología. Eso aspiran también a ser las

---

659 Germán Sánchez. "Prólogo a la edición cubana". Max Weber. *Economía y sociedad,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1971, p. X.

diferentes formas de la filosofía burguesa contemporánea, aunque no todas se propongan constituirse en ciencia. Debe destacarse que, a veces, los marxistas ignoran esta pretensión de la filosofía burguesa que no siempre concluye con resultados inservibles, pues en ocasiones abordan interesantes problemas no estudiados por el pensamiento marxista, y hasta sugieren la vía para su explicación.

Existe un nivel intermedio de la realidad social en el cual no se expresan directamente aquellas leyes más generales, sino la interacción de determinados sistemas y subsistemas sociales, clases y grupos sociales, etc., que revelan otro lado de la realidad social que debe ser descompuesta para una mejor determinación del objeto de la investigación. Lógicamente, estos fenómenos no pueden ser estudiados al margen de aquellas leyes generales que se abordan en el nivel anterior, pero tampoco pueden ser agotados por aquellas; se requiere ir a la búsqueda de las leyes específicas que rigen la concatenación de los fenómenos de ese nivel.

Un mismo fenómeno social puede ser enfocado desde diversos ángulos o desde diferentes niveles. Así, por ejemplo, el arte puede estudiarse como una forma específica de la conciencia social, en su interrelación con las restantes; puede verse a través de sus instituciones o en sus formas de manifestación concreta en una comunidad histórica determinada.

Se puede descender a un tercer nivel en el que se investigan las modalidades particulares de expresión de los sistemas, subsistemas, grupos, etc., que se analizan en los niveles superiores. En realidad no existe acuerdo entre los sociólogos marxistas sobre la cantidad exacta de dichos niveles pero, en definitiva, lo importante es que se ha arribado a su diferenciación y a reconocer la existencia de un nivel empírico en que se revelan las especificidades de lo individual, lo sociopsicológico, etc. [660]

Tal diferenciación de niveles permite comprender la sociedad como un organismo no en sentido spenceriano, sino como un sistema

---

660 Andrei G. Zdravomislov. *Metodología y procedimiento de las investigaciones sociológicas,* Editorial Pueblo y Educación, La Habana: 1975, p. 55.

en el que interactúan diferentes elementos estructurales de manera funcional y, por tanto, pueden ser estudiados desde diferentes perspectivas, desde una filosófica y sociológica más general, desde un nivel intermedio estructural-funcional, o desde un plano empírico. La sociología burguesa, en su trayectoria histórica, ha transitado por todos estos niveles extrapolando siempre alguno de ellos de forma exagerada y sin tomar en consideración la interdependencia real que existe entre ellos en su unidad y diferencia.

Tener en cuenta cada uno de estos niveles es necesario no sólo para demostrar las deficiencias del pensamiento sociológico burgués y en particular, en nuestro caso, entender por qué la sociología tradicional latinoamericana fue reacia a la asimilación del marxismo por mucho tiempo[661], sino también para una mejor comprensión de la propia evolución histórica del marxismo.

No existe unidad de criterio, entre los investigadores marxistas, sobre muchas de estas cuestiones que tienen que ver con el carácter del materialismo histórico como teoría sociológica general. Algunos errores cometidos durante la época de Stalin, en cuanto a la interrelación entre el materialismo dialéctico y el histórico, mediante una dogmática separación, condujeron a que no se comprendiera la orgánica relación que existe entre ambos momentos de la misma filosofía.

Marx y Engels no elaboraron primero la dialéctica materialista y después el materialismo histórico, ni viceversa. No es posible separar de manera rotunda el análisis de la sociedad por un lado y el de la naturaleza por otro, sin tener en consideración que esta última está subsumida en la primera. Se caería en una posición muy simplificadora de la realidad si se estableciese tal diferenciación absoluta.

---

661 Ileana Rojas y Jorge Hernández. *Balance crítico de la sociología latinoamericana actual,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1987, p. 85. María del Carmen Ariet. "La sociología latinoamericana". Colectivo de autores. *Crítica a las principales corrientes de la sociología burguesa, el revisionismo y el oportunismo contemporáneos,* Editora Política, La Habana: 1983, pp. 171-194.

Ha habido incluso diversas interpretaciones de lo planteado por Lenin cuando señalaba que el marxismo convirtió a la sociología en ciencia, pues se llegó a pensar durante el estalinismo que no eran necesarias las investigaciones sociológicas particulares, ni la sociología como una ciencia específica. Algunos marxistas latinoamericanos llegaron al absurdo de considerar que todas esas investigaciones no eran más que maniobras imperialistas; sin diferenciar adecuadamente el valor de sus métodos, resultados, etc., independientemente que, en verdad, algunas instituciones de investigación sociológica hayan puesto sus servicios en favor del apuntalamiento de la sociedad capitalista.

Hoy en día existe entre los sociólogos marxistas diversidad de criterios respecto a esta problemática, sin que esto signifique una debilidad del marxismo. Al contrario, si se es consecuente con el marxismo no se debe admitir jamás una discusión teórica en que todos estén de acuerdo al unísono de inmediato. En tal caso, se estaría en presencia de un anquilosamiento de la doctrina, si no conlleva la profunda discusión del objeto en cuestión.

Así, algunos filósofos y sociólogos soviéticos, por ejemplo, han ofrecido diversas interpretaciones. Entre ellos Kelle y Konstantinov, quienes han sostenido que “el materialismo histórico es la sociología del marxismo”[662]. Esto implica concebir que el materialismo histórico es una filosofía y una sociología a la vez y, por tanto, la sociología tampoco puede dejar de ser filosófica.

Galina Andreieva considera que “la sociología marxista nació junto con el marxismo en general”[663], y no recientemente como se asegura por otros. A su juicio, la sociología no sólo investiga las leyes generales, sino también las específicas de distintas entidades sociales, pues “la sociología marxista se caracteriza por la relación orgánica con la práctica revolucionaria y en este sentido, siempre,

662 Fyodor Konstantinov y V. Kelle. *El materialismo histórico es la sociología marxista,* Editora de la agencia Novosti, Moscú: (S. f.), p. 9.

663 Galina Andreieva. *Estudio crítico de la sociología burguesa contemporánea,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1975, p. 439.

a todo lo largo de su existencia se apoya en la base empírica más amplia".[664]

Otra es la posición sostenida por Ósipov, quien señala que es necesario admitir la existencia de una sociología como disciplina, con su objeto específico y distinto al del materialismo histórico. A su juicio, "mientras la materia de la sociología se circunscribe a una esfera de la actividad social humana-cívica, la materia del materialismo histórico es la sociedad como un todo"[665]. También sostiene que es necesaria una filosofía social aparte de ambas, e insiste en que la sociología es una ciencia social específica diferente al materialismo histórico.

Así, muchos sociólogos marxistas se ha dedicado a la búsqueda de lo "específicamente sociológico" como objeto de una ciencia que se caracteriza por su objeto, métodos y objetivos propios y, por tanto, debe descubrir leyes y regularidades sociales que no pueden ser simplemente inferidas desde la filosofía.

Indudablemente, hay diferentes momentos de verdad en cada una de estas posiciones, pues realmente la sociología alcanza un estatus rigurosamente científico con la aparición de la concepción materialista de la historia, de la cual jamás podrá desprenderse, porque perdería su carácter de ciencia. De ahí la imposibilidad de considerarla como una disciplina que pueda independizarse absolutamente de la filosofía y, a su vez, sería erróneo identificarlas. El materialismo histórico constituye la base teórica general de cualquier investigación sociológica que aspire a un mínimo de rigurosidad científica.

Esto no niega que la sociología pueda ser concebida como una ciencia propia que ha desarrollado metodologías específicas y ha alcanzado resultados particularmente relevantes, que pueden ser utilizados lo mismo por los marxistas que por las fuerzas del antimarxismo para sus fines. Por eso, deben diferenciarse siempre

---

664 *Ibíd.*, p. 440.

665 G.V. Ósipov. *Sociología; problemas teóricos y metodológicos,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1974, p. 9.

los distintos niveles a través de los cuales se pueden explicar los procesos sociales, para evitar confusiones y tergiversaciones posibles. En la misma medida en que se sea capaz de esclarecer nuestras ideas respecto a la diversidad fenoménica que compone la complejidad social, estaremos en mejores condiciones de enfrentar los ataques del antimarxismo.

Si se retoman de manera constante los principios anteriormente expuestos, se perfilan, se adecuan a cada circunstancia y se les incorporan nuevos elementos que contribuyan a su precisión, se estará en mejores condiciones de emprender la marcha hacia la comprensión de las formas históricas de recepción, enriquecimiento y desarrollo en América Latina de lo que se ha dado en llamar marxismo, en particular, y del socialismo en sentido general, así como de las diversidad de expresiones de ataques recibidos contra uno y otro.

Alguna razón debe haber motivado a que el marxismo y el socialismo hayan tenido tantos críticos y enemigos abiertos y solapados en los dos últimos siglos, y en particular en el tránsito del pasado siglo xx al siglo xxi. Si éstos no constituyesen en sí una potencial amenaza tanto para el ámbito científico e intelectual y para las luchas sociales de los últimos tiempos, de seguro no se hubiese gastado tanta tinta y papel contra el marxismo y el socialismo, por lo que resulta válida aquella idea que Don Quijote comunicara a su entrañable Sancho Panza, cuando le comentaba que si los perros ladraban, de algún modo significaba que estaban avanzando.

Etapas y funciones fundamentales del anticomunismo y el antimarxismo

Si bien en ocasiones pudieran identificarse el anticomunismo y el antimarxismo, en realidad son conceptos diferentes aunque muy relacionados entre sí, pues por lo general se presuponen, pero en verdad no son idénticos. La historia del pensamiento, especialmente de las filosofías y las ideologías en el ámbito latinoamericano, recoge muchos ejemplos de intelectuales que, aunque no comparten las ideas comunistas y hasta las critican abiertamente,

sí reconocen los méritos científico-teóricos de Marx e incluso hasta llegan a elogiarlos, al punto que se hace difícil que sean considerados como propiamente antimarxistas. Éste, entre otros, es el caso, para sólo citar un ejemplo, del filósofo argentino Alejandro Korn.[666]

El anticomunismo debe diferenciarse, a su vez, en el plano de la ideología y en el de la política. Aun cuando por supuesto existe una relación muy estrecha y dinámica entre ambas, el anticomunismo, como ideología, tiene el objetivo de fundamentar teóricamente las posiciones práctico-políticas de los partidos, organizaciones y gobiernos anticomunistas. Tales actitudes políticas, de una forma u otra, repercuten a su vez sobre la ideología anticomunista, en el sentido de que ofrecen nuevos elementos para valorar alternativas para enfrentar el socialismo, y sugieren nuevas vías y métodos para atacar en definitiva el marxismo.

El anticomunismo, como ideología, tiene entre sus tareas la de fundamentar ideas escépticas sobre el futuro de la humanidad. La mayor parte de las expresiones de la filosofía burguesa del siglo xx, por lo general no han expresado con claridad suficiente confianza en el futuro y por eso, en lugar de sugerir un cuadro positivo de él, ha tratado de presentar solamente una imagen tenebrosa del ayer, hoy y mañana del sistema socialista mundial y de la Unión Soviética en particular. Especialmente ha tomado mayor auge esta imagen a partir de las revelaciones de los errores de la época estalinista, pretendiendo ocultar todos los éxitos del socialismo desde 1917 hasta hoy. También esto es lo que tratan de vaticinar a los movimientos progresistas, a los de liberación nacional, a todo lo que se oriente en el sentido del progreso social. La anterior función constructiva, que tuvo en un inicio la filosofía burguesa, fue abandonada y sustituida por una función destructiva de paradigmas.

La filosofía burguesa tuvo una función constructiva en tanto su marco histórico de ascenso tenía la tarea de conformar la imagen de una futura sociedad capitalista añorada por la burguesía en aquella

666 P. Guadarrama. "La antipositivista libertad creadora en Alejandro Korn", *Pensamiento filosófico..., op. cit.,* pp. 153-186.

época. En el caso de América Latina, también nuestros pensadores, hasta la etapa del positivismo, tuvieron una visión optimista del futuro que comenzó a debilitarse a principio del presente siglo con el auge que tomaron las concepciones antimaterialistas, idealistas y vitalistas[667]. Pero hoy en día, una vez que la burguesía se ha estabilizado como clase dominante en la época del imperialismo, no siguen ofertando ideas tan optimistas con respecto al futuro y, en su lugar, proponen ideas escépticas, vacilantes, que no vaticinan con total confianza ni seguridad en el porvenir.

Las funciones esenciales de la ideología anticomunista han consistido en falsear, tergiversar y presentar de una manera distorsionada la verdadera posición de muchos de los partidos comunistas[668], de lo que fue el sistema socialista mundial y, en general, de todas las fuerzas progresistas del mundo. En ocasiones se piensa que el anticomunismo ha sido solamente la actitud que se asumió frente a la Unión Soviética o al sistema socialista mundial. Se pasa por alto que el anticomunismo también afecta directamente a todo movimiento progresista, obstaculiza los movimientos de liberación nacional y perjudica cualquier movimiento democrático y revolucionario, aun cuando no se encuentre inspirado en ideas socialistas o marxistas.

El anticomunismo es una concepción y una actitud reaccionaria en extremo de la ideología burguesa que va dirigida contra todo lo progresivo, contra todo lo más avanzado en el desarrollo social. Su

667 "El contenido fundamental del anticomunismo es la falsificación de la ideología marxista leninista, la calumnia contra la teoría y la práctica de la construcción del socialismo y el comunismo, la tergiversación de la política de los partidos comunistas". *Tesis y resoluciones del I Congreso del Partido Comunista de Cuba,* DOR, La Habana: 1976, p. 222.

668 Independientemente de que muchos de los partidos comunistas, tanto de América Latina como en otras partes del mundo, hayan cometido en ocasiones errores garrafales que han tenido graves consecuencias para la lucha revolucionaria, y pueden justificarse algunas críticas a determinadas concepciones y actitudes, esto en modo alguno puede significar que todas y cada una de ellas sean absolutamente equivocadas, pues de lo contrario habría que llegar a la triste y nefasta conclusión de que miles de hombres inteligentes, muchos de ellos científicos, intelectuales, artistas, etc., que han militado en sus filas, solamente han sido gestores de ideas falsas y acciones equivocadas.

componente ideológico dominante es fundamento de todo el andamiaje teórico y práctico de la burguesía contemporánea, pero no puede ser considerado como una corriente intelectual independiente ya que no constituye una línea de pensamiento autónoma, en el sentido de que ella exista por sí misma, al margen de sus vínculos con otras formas del pensar y del actuar. Es dominante en la ideología burguesa contemporánea pero, por regla general, se expresa vinculado a otras expresiones intelectuales, ya sean jurídicas, políticas, artísticas, religiosas, éticas e incluso científicas, o sea, con casi todas las formas de la conciencia social. Ahora bien, en especial se pone de manifiesto a través de la filosofía, de ahí que sea imprescindible conocer los aspectos esenciales de esas corrientes de la filosofía burguesa actual para valorar en qué medida sirven de base teórica y metodológica a las posiciones anticomunistas.

El anticomunismo constituye, tal vez, el rasgo principal de toda la ideología burguesa contemporánea. Por lo tanto, éste se revela de una forma u otra en todas y cada una de las manifestaciones ideológicas de la sociedad burguesa. A veces se presenta de manera diáfana, clara, abierta, y otras veces de una forma muy solapada, oculta y aparentemente inofensiva, al parecer sin ninguna trascendencia.

El anticomunismo es el arma política ideológica más importante de las acciones imperialistas. Constituye, por así decirlo, el contenido fundamental de la ideología de los defensores del capitalismo. Subyace, en definitiva, en la plataforma ideológica en todo partido burgués. No obstante el hecho de que exista este elemento aglutinador en cuanto al núcleo ideológico que conforma la ideología de la burguesía de nuestros días, esto no significa que el anticomunismo permita la unidad realmente integral de las fuerzas del capitalismo, independientemente de sus puntos de coincidencia, que les hace adoptar acuerdos comunes y hasta pactos militares, etc. Sin embargo, las fuerzas de la reacción no logran una intrínseca unidad ideológica o una verdadera armonía incluso para la acción política.

Aun cuando la ideología anticomunista no posibilita, por lo general, una imagen realmente positiva del futuro, se observa que existen algunas expresiones de la filosofía burguesa que pretenden

presentar una visión alentadora de la sociedad del mañana. Desean ofertar alguna alternativa social favorable o algo positiva, al menos para aquellos exitosos en la fiera lucha del mercado, y aspiran a la vez a evadir, por supuesto, la opción comunista. Sin embargo, algunos de sus representantes se percatan a la vez de la situación actual de la sociedad capitalista, de su crisis financiera y social internacional, e intentan elaborar algunas soluciones y propuestas de cierto carácter progresista, aunque en la mayoría de los casos son de marcado carácter utópicos. No es posible pasar por alto el lugar que ocupa, en el pensamiento latinoamericano, el tema de la utopía hasta nuestros días.[669]

Es necesario hacer una obligada diferenciación: no se puede inferir sencillamente que, al constituir el anticomunismo como esencia de la ideología burguesa de la actualidad, todo pensador o intelectual que se identifique con la sociedad capitalista sea, en principio, un ideólogo del anticomunismo. Éste sería un error no sólo táctico, sino también estratégico con consecuencias muy negativas.

Al considerar este aspecto de la cuestión del anticomunismo, no se puede arribar a la conclusión simplificadora de que "quien no está con nosotros, está contra nosotros". Sería caer en el mismo maniqueísmo fundamentalista de George W. Bush, con sus nefastas consecuencias. No es adecuado reducir el planteamiento a decir sencillamente que se es comunista o anticomunista.

En realidad el anticomunismo debe entenderse como la forma más elaborada de la política imperialista, la más abierta, hostil y agresiva de toda la ideología burguesa. Su función, explícita e implícitamente, es destruir cualquier tipo de ensayo o transformación que atente contra los intereses del poder imperial, y tildar de comunista cualquier tipo de política nacionalista o reivindicadora de las riquezas y la dignidad de los pueblos latinoamericanos.

Muchos gobiernos populares y nacionalistas que emprendieron transformaciones que atentaban contra los intereses económicos

---

669 Manuel Velásquez, Horacio Cerutti y otros. *Pensamiento utópico: revolución y contrarrevolución,* Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca: 1988.

de Estados Unidos de América en esta región, han sido acusados de comunistas o totalitaristas y antidemocráticos, como el de Eloy Alfaro en Ecuador, Lázaro Cárdenas en México, Domingo Perón en Argentina, Rómulo Gallegos en Venezuela, Jacobo Arbenz en Guatemala, Víctor Paz Estensoro en Bolivia, Velazco Alvarado en Perú o Salvador Allende en Chile y, más recientemente, Hugo Chávez en Venezuela y Rafael Correa en Ecuador. Esto se ha hecho para justificar golpes de Estado contra la mayoría de ellos, auspiciados por el vecino poderoso.

Otros movimientos sociales o partidos de composición popular, que ni siquiera llegaron a tomar el poder, también fueron anatemizados como comunistas y concluyeron con formas diversas de asesinato o aniquilación de sus líderes, como Augusto Cesar Sandino en Nicaragua, Jorge Eliecer Gaitán en Colombia, Eduardo Chivás en Cuba y Omar Torrijos en Panamá; además de las incontables intervenciones militares yanquis en Cuba, México, Haití, República Dominicana, Granada, Panamá, etc., al punto de que el sabio humor popular plantea que el único país donde nunca se ha producido, ni se producirá un golpe militar, es Estados Unidos de América, precisamente al no haber en ese país una embajada yanqui.

Todo movimiento social o líder que, a juicio de los servicios de inteligencia estadounidenses, pueda parecer con cierta inclinación progresista, nacionalista o democrática, rápidamente será clasificado como marxista, socialista o comunista y, si antes se le vinculaba a la Unión Soviética, al otrora campo socialista o a la República Popular China, ahora se le trata de vincular a la llamada Cuba "de los Castro" o la Venezuela "de Chávez", hiperbolizando el papel de los líderes políticos y minimizando el de los sectores populares que, en definitiva, son los que hacen la historia, independientemente del significativo y en ocasiones determinante rol de algunos dirigentes. Por supuesto que, detrás de esa idea, se esconde una más macabra: inculcar en los sectores opositores el criterio de que, con el asesinato de dichos líderes, se elimina todo movimiento revolucionario.

La historia ha demostrado, en determinadas circunstancias específicas de extremada lucha ideológica, como en los años de

enfrentamiento al fascismo (que es la forma más cruel de anticomunismo) muchos aliados potenciales encontraron a los comunistas entre cristianos, judíos, anarquistas, socialdemócratas, liberales, conservadores, etc., que no asumieron posiciones anticomunistas. También la historia reciente de América Latina confirma la tesis con la alianza estratégica entre cristianos revolucionarios y marxistas.

El hecho de que el anticomunismo adopte formas tan diferentes y se vincule a algunas de las corrientes filosóficas burguesas principales, obliga a un análisis siempre muy casuístico y pormenorizado a la hora de enjuiciar la actitud de una determinada personalidad o partido político u otra organización, ante la posibilidad del triunfo de los marxistas y socialistas.

En ocasiones aparecen representantes de la ideología burguesa que, aunque no aceptan por supuesto la teoría del marxismo, tampoco asumen actitudes anticomunistas, pues se trata de hombres honestos, demócratas y liberales que confían ilusoriamente en que la sociedad capitalista tiene aún posibilidades de perfeccionarse, y desean evitar los grandes conflictos y riesgos que implicaría el paso al socialismo. Ante tales casos, la actitud de un verdadero marxista debe ser muy prudente.

La mayoría de ellos están convencidos de que la sociedad capitalista no puede seguir en la situación en que se encuentra y que debe buscársele una salida más humana a la masa empobrecida, pero a su vez desean conservar su privilegiada situación y, sin llegar a asumir una actitud de abierta hostilidad ante los marxistas y socialistas, pues están convencidos de que sus ideas son razonables, piensan que hay que buscar una solución intermedia. Tal es el caso de algunos de los representantes de la llamada filosofía latinoamericana de la liberación, quienes no sólo han reconocido abiertamente que el capitalismo no ofrece perspectivas de desarrollo para nuestros pueblos, sino que llegan a expresar abiertamente sus simpatías por el socialismo, como es el caso del mexicano

Leopoldo Zea[670] y del peruano Francisco Miró Quesada, quienes han expresado, con razón, sus preocupaciones de que con la práctica del socialismo se pusiesen en peligro algunas "libertades", que por supuesto tienen en última instancia un sustrato burgués.[671]

En su lugar, el anticomunismo furibundo estimula todo aquello que desate la histeria contra los marxistas, contra las organizaciones democráticas y las antiimperialistas, por lo que se persigue también a los aliados potenciales de las fuerzas del marxismo. El contenido de la política anticomunista tiene formas de expresarse muy diferentes, pero por lo general se expresa de un modo abierto, aunque en ocasiones utiliza también métodos muy solapados. Sin embargo, se caracteriza por dejar bien claras sus ideas ante la posibilidad del socialismo.

Lógicamente, la ideología burguesa no reduce su riqueza al anticomunismo, pues en ella se revelan otros componentes que constituyen todo el sistema de valores que se corresponden con las normas de vida del sistema capitalista y que se expresan en lo ético, lo jurídico, lo artístico, etc., pero que siempre girarán junto al vórtice de las concepciones nucléicas de dicha ideología.

Tal vez, para comprender algo mejor las particularidades históricas del antimarxismo, haya que detenerse en algunos de sus principales momentos.

---

670 L. Zea. *Filosofía y cultura latinoamericana,* Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas: 1976, p. 48. P. Guadarrama. "La evolución de las ideas de Leopoldo Zea como antecedente y pilar de la filosofía latinoamericana de la liberación", *Revista Cubana de Ciencias Sociales* (La Habana), No. 37 (1987), pp. 131-149.

671 Miró Quesada ha expresado: "Algunos temas de vertebral importancia que la filosofía de la liberación no ha abordado con el suficiente rigor teórico: el primero y más importante es la dificultad de conciliar la justicia con la libertad. Los filósofos de la liberación coinciden en considerar al socialismo como el único sistema que permite la plena liberación del hombre; creemos que esta coincidencia es fundamental. No es concebible un filósofo de la liberación procapitalista (...) La experiencia histórica ha demostrado que existen grandes dificultades para conciliar la libertad con el socialismo". Miró Quesada. Entrevista en *América Latina,* (Moscú), No. 11 (1988), p. 43.

Se pueden diferenciar, en sentido general, cinco grandes etapas en el desarrollo de los ataques contra el socialismo, el comunismo y el marxismo, que son apreciables especialmente en el mundo latinoamericano, dado el protagonismo que han alcanzado, para el contexto político mundial, los procesos revolucionarios emprendidos por los pueblos de nuestra América:

Una primera etapa surge desde que aparece el movimiento obrero organizado, desde mediados y fines del siglo XIX hasta el triunfo de la Revolución de octubre de 1917, en Rusia[672]. Una segunda desde esa fecha hasta finales de la Segunda Guerra Mundial, cuando hace su aparición el sistema socialista mundial y triunfa la Revolución china en 1949. Una tercera, a partir de ese momento hasta el triunfo de la Revolución cubana en 1959. Una cuarta desde la convulsa década de los sesenta hasta la caída del Muro de Berlín, en 1989; y una quinta desde el derrumbe de la Unión Soviética y el sistema socialista mundial, hasta la época actual marcada por la crisis internacional del sistema financiero del capitalismo, la explosiva situación social, tanto en Europa como en Estados Unidos de América, y la recuperación de la imagen y posibilidades de nuevos ensayos de socialismo, especialmente en la América Latina de nuestros días.

Evidentemente, esta periodización resulta muy general y podrían delimitarse períodos más cortos en cada una de estas etapas generales, acorde con determinados acontecimientos históricos relevantes de la región, con el triunfo de la Revolución cubana y los diferentes momentos de su desarrollo en los últimos cincuenta años[673], que de forma indiscutible ha repercutido notablemente en los cambios de actitud del anticomunismo y el antimarxismo latinoamericano.[674]

672 O. Reinholdt y M. Ryzenko. *El anticomunismo moderno. Política, ideología,* Editorial Progreso, Moscú: 1976, pp. 5-7.

673 La mayoría de los marxistas coinciden en que la Revolución cubana "constituyó un cambio histórico en América Latina". *Declaraciones de los partidos comunistas y obreros,* Editora Política, La Habana: 1984, p. 164.

674 Andrey Kortunov. *Ideología y política,* Editorial Orbe, La Habana: 1977, pp. 138-232.

En ese sentido, queda siempre abierta la investigación futura sobre nuevas periodizaciones que podrían considerar también otros acontecimientos, como la Revolución mexicana, la Revolución nicaragüense, el triunfo de la Unidad Popular en Chile, el inicio de la Revolución bolivariana en Venezuela, el triunfo del Movimiento al Socialismo Bolivia, del Partido de los Trabajadores en Brasil, etc., y, en general, la derrota de las dictaduras fascistas y el proceso de democratización de estos últimos años en América Latina.

La ideología burguesa y la proletaria, desde que aparecieron diferenciadas en la historia, entraron en confrontación. Desde el momento en que se definen la burguesía y el proletariado como clases sustancialmente diferentes en la moderna sociedad capitalista, se enfrentan[675]; pero esto no significó que apareciera desde entonces el anticomunismo como forma ideológica definida, aun cuando podrían buscarse múltiples antecedentes en las primeras reacciones de la burguesía inglesa o francesa durante el siglo XVIII, ante movimientos igualitaristas como el de Graco Babeuf en Francia. Pero ni siquiera en estos países de Europa Occidental, donde la clase obrera alcanzó primero un desarrollo considerable, producto de la Revolución industrial, podemos considerar que el anticomunismo se constituyera en una corriente de pensamiento claramente definida.

En verdad este proceso de gestación se fue produciendo paulatinamente desde principios del siglo XIX, en la misma medida en que la clase obrera iría transformándose de una clase en sí en una clase para sí, cuando fue tomando mayor conciencia de sus propios intereses y comenzara a expresarlos en la vida política pública. Este proceso llega a cristalizar propiamente a mediados de ese siglo, y se expresa a partir del momento en que Marx y Engels consideran que "el comunismo está ya reconocido como una fuerza por todas las potencias de Europa".[676]

675 C. Marx y F. Engels. "El proletariado para las diferentes etapas de desarrollo. Su lucha contra la burguesía comienza con su surgimiento", *op. cit.,* p. 118.

676 C. Marx y F. Engels. *Op. cit.,* p. 110.

Entre los brotes del anticomunismo, pueden incluirse las críticas y rechazos que encontraron las ideas de los socialistas utópicos como Saint-Simon, Charles Fourier en Francia y Roberto Owen en Inglaterra, aun cuando ellas no significaban un peligro real para la burguesía de entonces.

Otras fueron las circunstancias cuando el movimiento obrero se fue tornando independiente, a la par que surgía la teoría del socialismo científico, así denominado por Marx y Engels. A partir de entonces comenzarían a definirse, cada vez más, las formas del anticomunismo, que contaban con antecedentes desde fines del siglo xviii. En especial aparecieron posteriormente, cada vez más definidas, las expresiones del antimarxismo, en la misma medida en que las ideas económicas, políticas y sociales primero –y filosóficas después– de Marx, Engels y sus continuadores irían adquiriendo mayor reconocimiento y prestigio intelectual en los ámbitos académicos, científicos y filosóficos, que no solamente en la lucha política y social en donde se había iniciado su justipreciación.

Desde el mismo momento en que se inicia la difusión de la ideología socialista, a mediados del siglo xix, la alta dirección de la Iglesia católica y otros sectores conservadores se le enfrentarían. De ahí que en *El Manifiesto del Partido Comunista* se plantee:

> Un fantasma recorre el mundo, el fantasma del comunismo, todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en Santa Cruzada para acusar a ese fantasma: el Papa, y el Zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y polizontes alemanes.[677]

Marx percibió desde muy temprano la reacción que se había producido frente al comunismo y su posibilidad, algo más real que las ideas de los utopistas. La burguesía comenzó a inquietarse más por las dimensiones que iba tomando el movimiento obrero, como lo había demostrado el cartismo en Inglaterra.

677 *Ibíd*.

Se acercaba la posibilidad real de que el proletariado tomara el poder, como lo demostró inmediatamente en 1871 la Comuna de París. Y el anticomunismo se recrudeció con el objetivo de frenar también el desarrollo de la conciencia de los obreros, estimulando en ellos el conformismo, la idea de la imposibilidad de que pudieran dirigir eficientemente las riendas de la sociedad.

El concepto de anticomunismo no fue utilizado propiamente por Marx y Engels, pero sí se enfrentaron a su esencia y por eso sufrieron sus ataques, como también lo han hecho sus seguidores, aunque se hayan usado diferentes términos para identificar dichas prácticas anticomunistas.

Hay que precisar que el anticomunismo no surgió como una corriente ideológica en abstracto, sino que asumió formas políticas muy concretas en la práctica de muchos gobiernos. Así, Marx y Engels fueron expulsados de Francia y de Bélgica y los comunistas fueron perseguidos en todas partes, al punto que por 1891 Engels consideraba que los socialistas de esos años eran similares a los primeros cristianos, perseguidos por el Imperio romano. Tales persecuciones se han ido convirtiendo en la vía predilecta que ha utilizado la reacción para reprimir las ideas marxistas, como se puede apreciar en la historia pasada y reciente de Latinoamérica.

En aquella primera etapa, el anticomunismo adoptó, por lo regular, formas muy primitivas y vulgares, por lo que el antimarxismo utilizó la refinada estrategia de tratar de ignorar la obra teórica del marxismo. Es lo que Lenin denominó "la conspiración del silencio" contra el marxismo. Una de las primeras formas del antimarxismo en los predios académicos latinoamericanos consistió también en constituirlo en un tabú y tratar de ignorarlo por completo.

Tal diabolización del marxismo hizo mucho daño en el plano intelectual y cultural en general, pues de ese modo se ignoraban, o al menos se subvaloraban, precisamente algunos de los presupuestos básicos para la adecuada interpretación de los fenómenos sociales, formulados por la concepción materialista de la historia, que tanto ha necesitado el mundo latinoamericano.

En muchas de las historias de la filosofía, de las ideas y otros textos de fines del siglo XIX e inicios del XX, no aparecen referencias ni siquiera a la teoría marxista, pues por lo general no se les consideraba a sus autores como propiamente filósofos o pensadores, sino como simples agitadores revolucionarios de barricada.

Ésta fue una forma específica del antimarxismo, en tanto el anticomunismo se expresaba con las calumnias más groseras contra los comunistas al acusarles de pretender socializar las familias, los hijos, las esposas[678], todo tipo de propiedad individual, como la vivienda, los muebles, el coche, los vestidos, etc.

Se hizo común la propaganda de que los comunistas, al igual que los anarquistas, eran delincuentes comunes, hombres vulgares, y se les manipularon procesos jurídicos a inocentes que fueron incluso penalizados con la muerte, como Sacco y Vanzetti, así como los esposos Rosenberg en Estados Unidos; o se les conminaron a morir en celdas insalubres, como al líder mexicano Ricardo Flores Magón.

Ya al final de esta primera etapa, es decir, con el triunfo de la Revolución de octubre de 1917 en Rusia y el auge de otro movimiento de carácter socialista al concluir la Primera Guerra Mundial en Polonia, Hungría y Alemania, hubo una serie de fuertes represalias: en este último país, en 1919, Rosa Luxemburgo –la destacada revolucionaria de origen polaco y notable enriquecedora del marxismo– fue torturada por paramilitares, asesinada junto a Karl Liebknecht y, en vejamen rotundo, sus cuerpos fueron lanzados de un puente al río Spree, en el "culto" Berlín.

Estos hechos constituyeron crueles preámbulos de males peores. Con el advenimiento posterior del nazismo –producto del hecho inobjetable de que los marxistas y socialistas, al margen de los ataques que se les hacían, alcanzaban mayor prestigio–, los ataques de la burguesía, ya no solamente de palabras sino de acciones, se hicieron cada vez más inteligentes y con pretensiones de servir de escarmiento.

678 C. Marx y F. Engels. *Op. cit.,* p. 126.

Los primeros intentos por combatir el marxismo desde dentro se hicieron visibles con las posiciones oportunistas y revisionistas de Eduard Bernstein y Karl Kautsky[679], independientemente del valor de muchos de sus aportes teóricos y el enriquecimiento del marxismo. Por tal razón, Lenin observó que: "El socialismo premarxista ha sido derrotado. Ya no continua la lucha en el mismo terreno, sino en el terreno general del marxismo, a título de revisionismo".[680]

Debe destacarse que estas manifestaciones sutiles del antimarxismo elaboradas por "marxistas vergonzantes" y renegados del socialismo, como las del peruano Eudocio Ravines en su libro *La gran estafa*, o posteriormente las de Mijaíl Gorbachov en la *Perestroika*, en ocasiones resultaron más dañinas que las abiertamente efectuadas por los ancestrales y reconocidos enemigos del socialismo.

A partir del momento en que aparece el primer Estado de obreros y campesinos del mundo en la Rusia soviética, y comienza la realización del ideario comunista y marxista, se recrudecen las campañas contra ambos. Una de las primeras manifestaciones fue la de Winston Churchill, con la consigna de ahogar el bolchevismo en su propia cuna. Ésta se materializó en la política intervencionista de las potencias imperialistas para aplastar el naciente ensayo socialista del Estado soviético. A partir de entonces, el anticomunismo adoptó el ropaje de antisovietismo.

Se presentaba a la Unión Soviética como enemiga de la paz, ignorando que uno de los primeros decretos de Lenin había sido precisamente en su defensa. Y como la experiencia histórica ha demostrado, el socialismo avanza mucho más cuando no tiene que realizar

---

679 "La evolución por la que atraviesa el pensamiento de Kautsky puede expresarse señalando que de las concepciones positivistas y evolucionistas pasa a las posiciones del marxismo, bajo la influencia directa de Marx y Engels; pero de estas transita al centrismo, al oportunismo y por último a la abierta negación del marxismo". Z. Rodríguez Ugidos. "Prólogo a la edición cubana". Karl Kautsy. *El cristianismo, sus orígenes y fundamentos,* Editora Política, La Habana: 1986, p. IX.

680 V. Lenin. *Obras escogidas*, Editorial Lenguas Extranjeras, Moscú: 1960, p.72.Un detallado estudio sobre algunas de las formas del seudomarxismo contemporáneo puede encontrase en E. D. Modrizhinskaya. *Revisionismo contemporáneo de derecha*, Editorial Orbe, La Habana: 1978.

grandes esfuerzos bélicos. Por lo que la ecuación parece sencilla: la guerra sólo beneficia a las transnacionales productoras de armas, equipos, alimentos e insumos bélicos, en tanto la paz añade siempre nuevos días de consolidación de las conquistas socialistas. De ahí el desenfrenado interés de los halcones imperiales de desatar guerras en cualquier parte del mundo donde, a su juicio, exista la más mínima posibilidad de que se afecten los intereses de los gobernantes y empresarios norteamericanos, que por supuesto son algo muy diferente al pueblo que habita ese impetuoso país.

Desde muy temprano aparecieron las leyendas de los filmes de horror y los cómics, en que se representan a los comunistas con colmillos ensangrentados como devoradores y torturadores de niños; en tanto que los héroes occidentales, especialmente los norteamericanos, aparecen como fuertes, poderosos, bellos, pero fundamentalmente justicieros, al estilo de *Superman*, *Batman* o *Rambo*.

Esta forma de anticomunismo está dirigida a horadar la conciencia común de la población desinformada y sobre todo la infantil y juvenil, deformando su perspectiva de la realidad social e histórica con el cultivo de una mentalidad adoctrinada en la creencia en la necesidad de los "sacrificados" superhéroes. Tal materia prima mental es muy demandada por las oficinas de reclutamiento de marines, dispuestos a cumplir las más difíciles misiones militares en cualquier "lugar oscuro del mundo", según palabras del entonces presidente norteamericano George W. Bush; éste es el mismo tipo de políticas que su sucesor, Barak Obama –el Premio Nobel de la Paz–, consecuentemente ha mantenido e incluso incrementado.

A la par, se ensayaron nuevas técnicas de penetración del movimiento obrero, especialmente en los países capitalistas desarrollados, pero también en algunos de Latinoamérica a fin de aburguesarlo, debilitarlo y crear la incertidumbre ante el socialismo y el comunismo. Se estimuló el oportunismo y se aprovechó cualquier fisura entre los comunistas y socialistas, como en el caso de la socialdemocracia y sus coqueteos con la ideología burguesa, como taller de reparaciones del capitalismo para erosionar el marxismo.

Es conocido que la mayoría de los partidos socialdemocratas, especialmente el de Alemania, no sólo traicionó al movimiento obrero europeo al estallar la Primera Guerra Mundial, sino que se opuso al nacimiento de la Unión Soviética y de la Internacional Comunista (*Komintern*), creada por Lenin, al inicio del poder soviético en 1919, con el objetivo de diferenciar a los partidos comunistas de los socialdemócratas o socialistas. Es inobjetable que, en algunos momentos en que los socialdemócratas lograron sus objetivos, llegaron a frenar el movimiento obrero y obstaculizar el avance del socialismo, al menos el propugnado por los partidos comunistas, algo muy distante a lo que ellos consideraban era un país socialista.

No debe olvidarse que los ideólogos del nazismo llegaron a disfrazarse de socialistas y denominaron al partido de Hitler como Nacionalsocialista, de ahí su abreviatura de nazi, aprovechando tal vez el prestigio alcanzado por el ideario socialista entre la clase obrera alemana desde fines del siglo XIX, y en especial a inicios del XX, y desvirtuando su contenido; de esto se puede extraer la experiencia de no confiar jamás en los que se proclaman socialistas, pues en su nombre se han cometido grandes crímenes a la humanidad.

El fascismo, que evidenció las formas más reaccionarias del anticomunismo, llegó a penetrar en el movimiento obrero y creó falsas expectativas sobre su porvenir bajo ese régimen, estimulando el nacionalismo extremo o chauvinismo y el revanchismo bélico, que contribuyó a la preparación ideológica de la agresividad militar alemana que desató la Segunda Guerra Mundial.

El Pacto Anticomintern, firmado entre Alemania y Japón, aparentemente estaba sólo dirigido contra la Unión Soviética y fue aplaudido por las restantes potencias imperialistas[681], pero la historia le jugó una mala pasada a Occidente. Esto demuestra que el fascismo, como reacción extrema del anticomunismo, no se dirige solamente contra los países socialistas, y puede resultar desastroso para los propios países capitalistas que lo engendran.

---

681 Grigori Deborin. *La Segunda Guerra Mundial*, Editorial Progreso, Moscú: 1977, pp. 23-27.

Los resultados finales de la historia también revelan que, al final, se impone el progreso social; así, después del auge del fascismo y de la guerra, la contradicción fundamental de nuestra época se resolvió en favor del socialismo.

A partir de ese momento, los ideólogos del capitalismo se vieron más angustiados por el crecimiento del socialismo y desataron la Guerra Fría contra el comunismo. El anticomunismo se convirtió en política oficial de la mayoría de los países capitalistas. Se forjan los pactos militares, como la OTAN, contra los países socialistas.

Había que buscar argumentos para contrarrestar el prestigio alcanzado entonces por la Unión Soviética en su victoria sobre el poderío alemán, y se desata la política de la "contención" del comunismo que, unido al Plan Marshall, trataba de restablecer la derruida economía de Europa occidental tras la guerra y, de tal modo, presentar una vitrina de atracciones burguesas a las puertas de los recién creados países socialistas.

Algunos ideólogos pensaron que era suficiente con contener la oleada expansiva del marxismo; otros, más reaccionarios, sostuvieron que era necesario volver atrás, a la época del dominio absoluto del capitalismo en todas partes. Éstos encontraron el apoyo financiero de los grandes monopolios productores de armas, a los que les interesaba mantener al mundo siempre al borde de la Tercera Guerra Mundial. Sin embargo, el triunfo de la Revolución china y la derrota norteamericana en Corea despejarían algunos de aquellos mitos.

No obstante, se pretendía mantener a la Unión Soviética obligada a invertir grandes sumas en la defensa. Unido a esto, se estimularon los movimientos contrarrevolucionarios en la República Democrática Alemana y en Hungría, con el objetivo de crear quinta columnas que favorecieran en un momento el retorno al capitalismo, como lo demuestran los recientes acontecimientos en ese último país y en Polonia. También en América Latina se sintieron las consecuencias de tal política con el incremento de la represión contra los comunistas y el aplastamiento de cualquier movimiento revolucionario, de cualquier índole, que rápidamente era tildado de comunista, como sucedió con el aplastamiento de la revolución guatemalteca.

En verdad, en la década del cincuenta la correlación de fuerzas se inclinó más en favor del socialismo. En especial los éxitos científico-técnicos de la URSS, al explotar su primera bomba nuclear e iniciar el aprovechamiento pacífico de la energía atómica y el lanzamiento del primer Sputnik, significó un relámpago en la noche despejada de los ideólogos del anticomunismo.

En esa época se agudiza la descomposición del sistema colonial del imperialismo, triunfan movimientos de liberación nacional, como el argelino, y el socialismo llega a América, no ya como ideario sino como realidad con la Revolución cubana.

Ante tales acontecimientos, los arsenales del anticomunismo y el antimarxismo se vieron precisados a renovarse y así apareció una nueva generación de ideólogos burgueses, durante la década del sesenta, que ensayarían nuevas armas. Entre ellos se destacaría un grupo de asesores presidenciales norteamericanos, caracterizados por ideas más realistas y moderadas pero no por ello menos peligrosas.

Reconocían que el socialismo era un sistema que no se podía destruir por la fuerza, y que lo que se debía hacer era debilitarlo erosivamente por diversas vías, especialmente la ideológica. Así afloran las teorías de la convergencia entre el capitalismo y el socialismo, que ha tomado nuevo auge en los últimos años con las transformaciones que se han producido en la URSS, con la *Perestroika*, y en otros países socialistas. Esto no significa que se haya renunciado de plano a la violencia para aplastar cualquier intento de orientación socialista, como lo demostró la intervención yanqui a Granada, o incluso a tendencias de carácter antimperialista, como ocurrió posteriormente en Panamá o, de manera indirecta, en Cuba, Nicaragua, Venezuela, Bolivia, Ecuador, etc.

Pero la política de los sesenta, lo mismo en Kennedy que en De Gaulle, fue la del "tendido de puentes" y de aparente diálogo, como en la crisis de los misiles de octubre de 1962, que por un lado implicaba reconocer la fortaleza del socialismo existente, pero también intentar cualquier forma de limitar su onda expansiva.

Se abrió una época de coexistencia pacífica entre las grandes potencias y, a la par, se intentó una coexistencia ideológica. Por eso tomó fuerza un antimarxismo más académico, cuyo objetivo esencial estaba dirigido a destruir la solidez científico-teórica del marxismo-leninismo. Aparecieron acusaciones contra los comunistas de los países socialistas al considerárseles traidores del movimiento revolucionario mundial, por haberse aburguesado y olvidado la causa de los movimientos de liberación nacional del Tercer Mundo. De tal modo, trataban de argumentar que el socialismo no era más que una vía diferente para alcanzar el mismo objetivo que perseguían los gobernantes de los países capitalistas, al elevar el nivel de vida exclusivamente de la población de su país. Entonces, podrían ponerse de acuerdo fácilmente marxistas en el poder y burgueses.

Por supuesto que la función que desempeñaba este tipo de antimarxismo en el mundo europeo no era apropiada para el Tercer Mundo, donde no encontraría similar aceptación. En Asia, el grado de enfrentamiento que se dio por los años sesenta, e inicios de los setenta, entre China y los EEUU así como el sudeste asiático, cuya cumbre fue la Guerra de Vietnam, no permitirían tal política. Mucho menos en América Latina, donde el ejemplo de la intransigencia de la Revolución cubana se multiplicó con el movimiento guerrillero y su máximo exponente, el Che Guevara, tampoco hacían aconsejables tales ideas.

En este último caso, la cuestión no se iba a dirimir exclusivamente en el combate de las ideas, sino en la guerra económica y el bloqueo contra Cuba, a fin de destruir su influjo paradigmático en el resto del continente y de los otros países atrasados del mundo.

Si en el caso de Europa se llegaba hasta a admitir que el socialismo fijara sus fronteras y se mantuviera hasta allí, en lo que respecta a Cuba no se resignaban los gobernantes norteamericanos a tal reto, pues su actitud no se fundamentaba en el posible peligro que podría representar desde el punto de vista económico o estratégico-militar esta pequeña isla, sino por las repercusiones ideológicas de su ejemplo. Por eso se han ensayado todas las formas

de aislamiento y asfixia, con la ilusoria intención de descontaminar a este continente de socialismo, ignorando que las causas de su recepción tienen raíces endógenas y no dependen de la importación de las "exóticas" ideas del marxismo.

La historia de la humanidad, al menos desde la maduración de la modernidad, parece desarrollarse en sentido pendular entre momentos o tendencias progresivas –entre las que se incluyen, además de otras conquistas democráticas y revolucionarias, las luchas por el socialismo y las ideas impulsadas por el marxismo– y las tendencias conservadoras o retardatarias, interesadas en revertir los logros alcanzados por los sectores populares en sus luchas.

Las simbólicas formas de lucha entre las izquierdas y derechas no sólo se plasmaron durante la Revolución francesa, a fines del siglo xviii, cuando tras el popular auge jacobino se estableció la derecha ya en forma de girondinos.

Ningún historiador serio desconoce los aportes de dicho proceso revolucionario a la humanidad, del mismo modo que se considera a la restauración de las monarquías absolutas y la Santa Alianza a inicios del siglo xx, como un serio intento de revertir todas las conquistas sociales del proceso revolucionario francés.

Por esa época comenzaban a germinar las ideas socialistas que encontrarían una fuerte represión temprana, especialmente tras el fracaso de las revoluciones europeas, en particular en Alemania e Italia en 1848.

El bonapartismo imperial fue tomando cada vez más fuerzas a mediados del siglo xix, hasta que un relámpago alumbró el calmado cielo francés con la Comuna de París en 1871. Parecía que las fuerzas de la izquierda renovaban bríos e incluso Marx, si bien no se consideraba el gestor de la misma, reconoció la significación de aquel intento de "tomar el cielo por asalto" por la clase obrera francesa, con el apoyo de muchos hombres y mujeres de otras nacionalidades.

Ante aquel profundo golpe de la izquierda, la reacción ultraconservadora no se hizo esperar, no sólo en la Alemania con el autoritario gobierno de Bismarck, sino también en otros países. El tránsito del siglo xix al xx estuvo, en sentido general, caracterizado

por el predominio del conservadurismo y el militarismo, que conducirían a la Primera Guerra Mundial. Los socialistas y marxistas fueron perseguidos y reprimidos, pero nuevamente el péndulo se inclinaría paulatinamente de manera radical hacia la izquierda, y su punto cimero sería entonces el triunfo de la Revolución rusa de octubre de 1917.

Algunos, transponiendo las leyes de la física, podrían pensar que el péndulo había llegado a un límite extremo hacia la izquierda con la creación de la Unión Soviética, pero la reacción anticomunista que se desató contra ella fue tan despiadada que propició una derechización de tal índole, con el auge del fascismo, que por poco termina con tirios y troyanos, es decir, tanto con los comunistas y marxistas, como con las democracias liberales de Occidente.

La derrota del fascismo, en la que desempeñaría un decisivo papel el Ejército Rojo de la Unión Soviética –pues los aliados británicos y norteamericanos demoraban la apertura del frente occidental contra el ejército alemán, con la clara intención de que se debilitaran recíprocamente Alemania y Rusia–, propició un extraordinario viraje hacia la izquierda de la geopolítica mundial con la incorporación de varios de los países de Europa en experimentos socialistas; si bien a la larga estos experimentos fracasaron por diversas causas, crearían una polaridad algo más equilibrada entre el poder del capitalismo y las posibilidades del socialismo. El puntillazo izquierdista de esa época lo propiciaría el triunfo de la Revolución china.

Pero, ante tales acontecimientos, la derecha internacional supo organizarse para desarrollar una feroz guerra fría anticomunista que, en ocasiones, elevó considerablemente su temperatura, como en la Guerra de Corea.

Indudablemente el péndulo se inclinaría hacia la izquierda con el triunfo de la Revolución cubana, la Revolución argelina, el desmonte del colonialismo y el neocolonialismo en muchos países de África y Asia, el auge de los movimientos antiimperialistas y de liberación nacional en América Latina, entre otros trascendentales acontecimientos.

Pero el derechazo de mayor envergadura se produjo con la caída, en 1989, del Muro de Berlín, el derrumbe de aquellos ensayos socialistas en Europa Oriental y, lo que sorprendería a muchos, –tanto de izquierda como de derecha– posteriormente sería, en 1991, el desplome de la Unión Soviética.

La euforia del triunfalismo neoliberal de la última década del pasado siglo xx, e inicios del xxi, tal vez no permitiría a muchos de los ideólogos del mito del "fin de la historia" y de la eternización del capitalismo percatarse de algunas de las graves fisuras que amenazaban el desplome del muro financiero de Wall Street, como lo evidenció la crisis financiera a partir de fines del 2007, que aún mantiene en vilo a los grandes centros de poder del capitalismo mundial, corriendo tras cualquier fisura con la debacle económica en Grecia, Italia, España, etc.

Al mismo tiempo, las debilitadas economías latinoamericanas, que no se reponían de una década perdida y del empobrecimiento cada vez mayor de los sectores populares que llegaron a producir explosiones sociales, como el Caracazo en Venezuela o la revuelta de Santiago del Estero en Argentina, favorecieron los triunfos electorales de gobernantes de izquierda que mantienen en vilo, hasta nuestros días, a la derecha internacional.

América Latina se ha convertido, especialmente desde fines del siglo xx hasta inicios del presente, en un valioso laboratorio de nuevos ensayos socialistas consecuentes con aquella valiosa idea de Rosa Luxemburgo, según la cual no puede haber socialismo sin democracia, pero tampoco democracia sin socialismo. En esos nuevos ensayos, la teoría marxista ha tenido que ser esgrimida nuevamente, aceitando muchas de sus categorías y creando nuevos instrumentos epistemológicos e ideológicos para fundamentar la tesis de que un mundo distinto al voraz e inhumano capitalismo sí es posible de construir.

Formas más generalizadas del antimarxismo en la actualidad

Desde mediados del siglo xix la burguesía internacional ha perfilado, de manera circunstancial, su enfrentamiento al socialismo

y en particular al marxismo. Esto le ha permitido ir elaborando un arsenal teórico considerable, del cual extrae frecuentemente alguna que otra vieja arma que emplea en nuevas condiciones. Para la mejor comprensión de cada una de ellas se debe tener presente cuál es el plano de su aplicación, pues no todas se emplean en el mismo.

Una de sus formas fundamentales la constituye la política estatal como actividad práctica programada de gobiernos, partidos y organizaciones políticas, que en ocasiones incluso llegan a tener un carácter paramilitar, como se han producido y aún se mantienen en algunos países de América Latina. Ésta ha sido, tal vez, la forma más común, declarada y principal de anticomunismo.

Otra forma, muy interdependiente con la primera, es la de carácter académico, que se revela particularmente en el plano de la filosofía y las ciencias sociales. Por sus características, está destinada a un público más selecto e intelectualizado a diferencia de la primera que, como aquella, se dirige a toda la población y casi siempre se expresa en una modalidad más comprensible.

Esta segunda variante se constituye más fácilmente en antimarxismo, pues uno de sus objetivos principales consiste en desvirtuar la teoría, la metodología y en general las concepciones teóricas fundamentales de la concepción materialista de la historia y, para ese fin, se expresa no exclusivamente en el terreno filosófico o en el político, sino también en el científico, artístico, religioso, ético, etc.

Existen otras formas que provienen tanto de la primera como de la segunda esfera, pero también de sectores empresariales y de la sociedad civil, interesados en estimular los hábitos de consumo de la sociedad capitalista desarrollada y, para ello, acuden a la conciencia cotidiana, a los valores y opiniones de la población común, a los sentimientos, la emotividad y otros factores psicológicos que desempeñan, en ocasiones, un mayor papel a través de las imágenes de la propaganda gráfica que con la utilización de elaboraciones teóricas, por eso sus vías fundamentales son los medios masivos de comunicación.

La segunda forma, es decir, la académica, tiene sus portadores materiales en grupos, organizaciones e instituciones de

profesionales, que dedican su actividad intelectual a generar fórmulas para socavar el marxismo en todos los planos, pero especialmente en su estructura teórico-científica. A su vez, su tarea consiste en elaborar teorías alternativas que resulten aceptables para comunidades intelectuales más amplias.

También estas instituciones prestan sus servicios a los representantes de la primera forma, es decir, políticos y gobernantes interesados en apuntalar teóricamente sus consignas y programas. Además, se ponen en función de las demandas de la lucha ideológica en su nivel más simple y amplio, por lo que son utilizados de la misma manera por la tercera variante.

En el análisis que ocupa al presente libro, resulta de mayor interés la segunda forma, aunque lógicamente será necesario abordar, de un modo u otro, la primera y la tercera.

Uno de los ataques preferidos del antimarxismo académico es el cuestionamiento de la cientificidad de la teoría marxista. Se argumenta la caducidad de ella y su no validez para las circunstancias de América Latina, así como para otras regiones atrasadas del mundo.

Se parte del argumento de que el marxismo es una filosofía eminentemente eurocéntrica. Nadie debe dudar de que Marx y Engels desarrollaron sus análisis desde una visión de la Europa de su época y, por tanto, algunos de sus planteamientos están segados por esa perspectiva, pero de ahí a considerar que toda la concepción materialista de la historia está limitada a servir sólo para el contexto europeo va un gran trecho; esto constituye una seria tergiversación de los alcances de la misma.

Según este manipulado criterio, Marx y Engels no lo comprendieron, porque desconocían la realidad latinoamericana; así se apoyan tales ideas en los manejados artículos de Marx sobre Bolívar y de Engels sobre México, a través de cuya interpretación manipulada se pretende presentarlos como justificadores del capitalismo y el colonialismo para esta región[682], tratando de sembrar la

682 "Lo característico de este período (1847-1856) es que Marx y Engels combinan el repudio moral a las atrocidades del colonialismo con la velada justificación teórica del mismo". Pedro Scaron. "Introducción",

antipatía entre los lectores latinoamericanos sobre estos autores. Por supuesto que se pasan por alto un sin número de consideraciones, como las fuentes informativas con que contaban ambos, lo que sí han valorado de forma justipreciadora investigadores marxistas, así como la condicionalidad de sus ideas respecto a su teoría general sobre la revolución socialista en aquella época.

Marx mismo, en una carta dirigida a Engels, explica que, a través de su artículo sobre Bolívar, se había dirigido a realizar una comparación entre Bolívar y Napoleón I, especialmente bajo un punto de vista comparativo militar[683]. Según el historiador alemán Max Zueske esto tuvo como consecuencia que pasara por alto la comparación histórico-revolucionaria, lo que hubiera dado un resultado diferente. Sin embargo, para esto no alcanzaban las fuentes de entonces, ni el instrumentario marxista elaborado hasta fines de los años cincuenta del siglo xix. En los años setenta de ese siglo, esto se puede afirmar: un estudio sobre Bolívar hubiera resultado muy diferente teniendo entonces Marx, a mano, estudios comparativos con otras regiones y países atrasados.[684]

Otro de los argumentos está dirigido contra el carácter científico-metodológico de algunos reconocidos elementos de la teoría marxista, que hasta sus enemigos valoran. Debe destacarse que en ocasión del homenaje a Marx, en la sede central de la Unesco en París, con motivo del centenario de su muerte en 1983, algunos deseaban que las palabras centrales las pronunciase un intelectual de marcada inclinación ideológica favorable a la izquierda, pero la dirección de esa organización eligió al destacado sociólogo francés Raymond Aron, quien no se caracterizada precisamente por esa condición. Para sorpresa de todos –y en correspondencia con la

---

Karl Marx y Friedrich Engels. Materiales para la historia de América Latina, Editorial Siglo XXI, Córdoba: 1975, p. 6.

683 C. Marx y F. Engels. "Marx a Engels", Febrero 14 de 1858, *Marx Engels Werke*, Berlín: 1970, p. 280.

684 Max Zeuske. "Simón Bolívar posición en la historia y en la actualidad", *Interpretaciones y ensayos marxistas sobre Simón Bolívar,* Akademie Verlag, Berlín: 1985, p. 17.

dignidad académica que caracterizaba a Aron–, inició su panegírico declarando abiertamente que él no se referiría en su intervención a las propuestas ideológicas de Marx, que podría o no compartir, pero lo que iba a hacer era valorar los extraordinarios méritos científicos de Marx, como uno de los más grandes intelectuales de la humanidad. Esto constituye un buen ejemplo de lo que significa la profesionalidad intelectual, cuando no se deja arrastrar por las inclinaciones ideológicas de los investigadores.

Siempre recuerdo que, en un vuelo entre Ciudad de México y Guadalajara, a mi lado estaba sentado un empresario de Durango, que al ver que yo leía el libro de Adam Schaff *El marxismo y el individuo,* curiosamente me preguntó si me interesaba el tema del marxismo, a lo cual respondí que yo era profesor de filosofía. Me comentó que él había leído con sumo interés *El capital* de Marx, y allí había descubierto cómo él obtenía la plusvalía de los obreros de su fábrica y podía disfrutar de una vida tan favorable. Esto demuestra lo que es capaz de lograr la cultura en un honesto empresario capitalista.

Cuando algunos años después de la caída del Muro de Berlín, en ocasión de que se presentaran en el 2001 nuestros libros sobre *Positivismo y antipositivismo en América Latina,* en la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, uno de los comentaristas de los mismos afirmó que habíamos realizado una investigación valiosa sobre esa corriente filosófica en esta región, pero lamentablemente desde una filosofía mandada a recoger desde el siglo XIX, como lo era el marxismo.

Cuando nos correspondió la palabra, informamos que acabábamos de llegar de Postdam, invitados a uno de los congresos que cada dos años efectuaba la Universidad Libre de Berlín para los debates sobre un diccionario histórico-crítico de marxismo (*Historisch-kritische Wörterbuch des Marxismus*), y que en esa ocasión habíamos discutido el voluminoso tomo 6 de los 15 que se proponían publicar, con la participación de más de 650 investigadores de múltiples países y el apoyo financiero de varias universidades alemanas.

Reconocí que era posible que, en la Alemania de ese momento, la mayoría de los alemanes podrían ser anticomunistas, pero de ninguna manera consideraba que fuesen ignorantes y subvalorasen el legado intelectual de Marx y Engels. Prueba de ello es que las calles que llevaban sus nombres en Berlín no habían sido rebautizadas después de la caída del socialismo, y con orgullo mantenían las placas con los respectivos nombres que las identificaban.

Hice alusión al hecho de que, al visitar la Alexanderplatz en esa ciudad, observé que las estatuas de Marx y Engels no sólo no había sido demolidas, como sí había sucedido con la de Lenin. Al contrario, eran custodiadas por dos policías, a uno de los cuales le pregunté si en algún momento había habido algún intento de quitarlas o de profanarlas, a lo que de forma sorprendente me respondió que eso no debía ocurrírsele a ningún alemán con un mínimo nivel de escolaridad, porque ambos pertenecían al grupo de los intelectuales que Alemania le había aportado a la humanidad.

Al considerarse al marxismo como un esquema dogmático, se esconde su verdadera esencia como sistema abierto a las nuevas formulaciones y categorías que demanda la actualidad. El escepticismo epistemológico se trata de aplicar también al marxismo al considerársele como una corriente más dentro de la gran diversidad de escuelas y escuelillas que pululan en el mundo filosófico contemporáneo.

Es común que se trate de enfrentar a Marx contra Engels, a ambos contra Lenin y, así, infinitas modalidades de “discrepancias” son rebuscadas para presentar a esta teoría como carente de consenso entre sus propios fundadores. No nos detendremos en la refutación de estas formulaciones que ya han sido abordadas por otros estudiosos del marxismo y el antimarxismo, pero sólo debemos destacar que el mero hecho de que Marx haya leído las principales obras de Engels, así como este las de aquel, producto de su división interna del trabajo, no excluye tampoco la posibilidad de la viva discusión entre ambos sobre determinadas cuestiones. De lo contrario, se caería en manos de la fantasía y la idealización estéril, pues se pasaría por alto que tanto ellos como Lenin y otros representantes –no por menores

menos importantes– como Rosa Luxemburgo, George Plejánov, León Trotsky, Antonio Labriola, Georg Lukács, Antonio Gramsci, Jose Carlos Mariátegui, etc., fueron estudiosos de la compleja realidad social que, en algunos aspectos, tuvieron necesariamente discrepancias teóricas y llegaron a sostener diversas opiniones. Sin embargo, no por eso se destruiría la unidad orgánica de los principios de la concepción materialista de la historia y del mundo.

Hay que señalar que tampoco entre los anticomunistas existe con frecuencia recíproco acuerdo en muchas de sus formulaciones críticas al socialismo y al marxismo, pero no por esa razón deben subestimarse o ignorarse la unidad de objetivos y criterios que les identifica.

El antimarxismo no constituye una corriente homogénea de pensamiento. Se nutre de muchos resultados de las ciencias sociales contemporáneas, pero en ocasiones ha pretendido asumir las prerrogativas de una disciplina científica propia, por lo que ha adoptado diversas denominaciones, como sovietología, comunismología y, en el ámbito latinoamericano, surgió el de “cubanología”, cuya tarea principal ha consistido en fundamentar la tesis de que el triunfo del socialismo en Cuba es algo accidental[685] y, por esa misma razón, evitable. Para ese fin, los ideólogos del anticomunismo adoptan algunos métodos de ciertas ciencias, como la historia, la economía, la psicología, la sociología, etc., que tienen carta de ciudadanía reconocida en el ámbito científico para fundamentar sus ideas.

Es verdad que, en ocasiones, saben aprovechar tales métodos y algunos resultados de aquellas ciencias también con ese fin. Pero la historia misma se ha encargado de demostrar que el antimarxismo por sí mismo, al igual que el anticomunismo, no puede cumplir plenamente las exigencias básicas a toda ciencia, esto es, la función descriptiva, explicativa y predictiva, aun cuando pueden cumplimentar parcialmente algunas de éstas e incluso ofrecer, a su vez, algunos resultados de interés científico.

---

685 José Luis Rodríguez. *Crítica a nuestros críticos,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1988, p. 12.

En su integralidad, las posturas anticomunistas no han podido alcanzar un pleno estatus científico por la distorsión que producen en la realidad que pretenden describir, por desatender elementos básicos para la explicación de múltiples fenómenos de la vida real del socialismo y de la práctica de los marxistas en su lucha. Y mucho más por no poder, a la larga, predecir con agrado cuál será el rumbo definitivo de la historia, a expensas de correr el riesgo de introducir la duda sobre la perdurabilidad del capitalismo. En verdad, en sus análisis prevalecen más otras funciones, como las hermenéuticas o interpretativas y las axiológicas o valorativas, que lógicamente poseen una carga mucho más subjetiva que las primeras.

Es común que muchos centros de investigación de países capitalistas hayan tenido que ocultar información, tergiversarla, etc., para no producir el pánico entre los gobernantes y para no resultar acusados de comunistas, como les ha sucedido a aquellas instituciones honestas o a personalidades que, como Robert Kennedy en su memorable informe ante el Congreso de los Estados Unidos, hayan reconocido la situación de miseria y de explotación de los pueblos latinoamericanos como causantes verdaderos de las explosiones sociales, movimientos revolucionarios, guerrilleros, etc., en lugar de atribuírselos a la labor de los partidos comunistas o a la difusión del marxismo en la región[686]. Al igual que hoy en día son varios los análisis, efectuados por centros de investigación, que coinciden en la imposibilidad de que los países del área puedan pagar su deuda externa sin que estallen conflictos sociales que puedan poner en peligro la estabilidad de la propia sociedad burguesa en la región.

El antimarxismo se ha caracterizado por proponer interpretaciones erróneas y unilaterales de los resultados y características de la revolución científico-técnica contemporánea, y de sus efectos para los dos regímenes socioecónomicos.

Se ha tratado de presentar inútilmente al capitalismo como la panacea para la proliferación de los efectos de dicha revolución,

686 Robert Kenedy. *Informe ante el congreso de los Estados Unidos,* Editora Polémica, La Habana: 1968.

especialmente en lo referido a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, en tanto se considera que ésta afectaría siempre en forma negativa el futuro del socialismo. Es cierto que algunos análisis de intelectuales marxistas subestimaron las posibilidades reales de los países capitalistas, especialmente de los desarrollados, para adaptarse a las nuevas circunstancias de esa revolución tecnológica, en lugar de que los ensayos socialistas lograran sacar adecuado provecho de la misma.

El proceso que se llevó a cabo en la entonces Unión Soviética a mediados de los años ochenta del pasado siglo xx fue, entre otros factores, una expresión de la necesidad de reorientar los caminos de la ciencia y la tecnología en los países socialistas. Sin embargo, esto no ha constituido una patente de corzo para que el capitalismo haya navegado libremente por las inquietas aguas del progreso científico-técnico. Por su parte, el socialismo, como infante formación económico-social en la historia, no ha podido demostrar aún la fortaleza que ostenta, los bien engrasados mecanismos de supervivencia de la experimentada sociedad capitalista.

En los últimos años se ha vivido la pletórica proliferación de teorías del determinismo tecnológico en las que ocupan un significativo lugar las del pesimismo tecnofóbico. El antimarxismo se infiltró sutilmente detrás de estas concepciones, al tratar de reducir los grandes conflictos sociales de nuestra época a problemas de estricto orden científico y técnico, marginándose el componente socioeconómico y político que reclama cualquier propuesta de solución a los conflictos de la humanidad actual.

La historia se encargará, en su momento necesario, de demostrar que los procesos de aceleración o desaceleración de las fuerzas productivas no traen ninguna solución definitoria a los pueblos, si éstos no van acompañados de sustanciales cambios en las relaciones de producción. El salto que se proponía lograr la Unión Soviética, en cuanto al desarrollo científico-técnico en los tres últimos lustros del siglo xx, descansaba no sólo en un potencial de esa naturaleza, acumulado en su desarrollo anterior, sino ante todo en el tipo de relaciones de producción en que descansaba aquella

sociedad. Sin embargo, todo parece indicar que se descuidaron muchos elementos políticos, ideológicos y culturales que dieron al traste con aquel experimento.[687]

El antisovietismo que, durante mucho tiempo en el siglo xx, fue una de las modalidades preferidas del anticomunismo y el antimarxismo, se vio obligado también a corregir algunas de sus formulaciones, a la vez que debía elaborar otras nuevas partiendo de expectativas diferentes, tratando de destruir otros ensayos socialistas, como los de China, Vietnam, Corea y Cuba, ante todo, y en los inicios del siglo xxi cualquier gobierno que, de un modo u otro, expresase simpatías por ideas de renovación del socialismo, como los de Hugo Chávez, Evo Morales, Daniel Ortega o Rafael Correa o incluso aquellos que no los expresaran abiertamente, pero que evidentemente dieron muestras de intenciones democráticas orientadas verdaderamente hacia los sectores populares, como Luis Inácio Lula da Silva o Dilma Rousseff en Brasil, José Mujica en Uruguay, Cristina Fernández de Kirchner, u Ollanta Humala en Perú, para sólo hacer referencia a algunos de los que, en los últimos años, han evidenciado distintas tonalidades de rojos y rosados, desde los más fuertes hasta los más pálidos.

Por mucho tiempo, el anticomunismo trató de subestimar el salto que efectuó la Unión Soviética, desde la feudal Rusia de la época de los zares hasta las conquistas sociales y económicas de un partido comunista en el poder, en apenas unas décadas. En otras ocasiones, desestimando sus riquezas naturales, se llegó a atribuir sus éxitos a la explotación a la que sometía a los países socialistas. La propia historia se encargó posteriormente de demostrar que, por el contrario, la ayuda internacionalista, a tono con las raíces de la ideología comunista desde su nacimiento, brindada por ese gigantesco país a otros de la comunidad socialista afectó en algún modo el nivel de vida de su propia población.

Tal actitud internacionalista no resultaba nada fácil de comprender por parte de los ideólogos del antimarxismo, tan

687 P. Guadarrama. *Islas, op. cit.*

acostumbrados al típico egoísmo nacionalista e individualista burgués. De seguro que, si la Unión Soviética hubiese concentrado su atención estrictamente en sí misma y no hubiese atendido las necesidades del resto de los países del campo socialista –especialmente de los de Europa Oriental tras las devastación de la Segunda Guerra Mundial– en los procesos revolucionarios de Cuba, Nicaragua, Vietnam, etc., así como de muchos gobiernos nacionalistas y antiimperialistas, los movimientos de liberación nacional en África, América Latina y Asia, el estatus socioeconómico de su propia población seguramente hubiera sido superior, pero diferentes hubieran sido también las valoraciones respecto a su condición de país socialista y, por tanto, internacionalista.

Tal vez, por trágica paradoja de la historia, fue ese un alto precio que tuvieron que pagar aquellos ensayos de "socialismo real" en la Unión Soviética y Europa Oriental, en tanto el Partido Comunista Chino decidió oportunamente tomar otro rumbo, cuando se percató que con hambrunas y retraso tecnológico no se podía ensayar ningún tipo de socialismo. Hoy algunos que creen poseer los "socialistómetros" más perfectos que les permiten, según su creencia, medir la mayor o menor cantidad de socialismo que hay en un país, se cuestionan la condición socialista o no socialista de China. Lo cierto es que parece que no existen modelos ideales de socialismo, sino experimentos reales en distintas circunstancias y países, lo que no nos impide desde detrás de nuestros respectivos *bureaus* de trabajo intelectual tratar de intentar aproximar lo más posible lo real a lo ideal, para lograr que lo ideal se aproxime a lo real, y en el socialismo no es una excepción.

Un ataque muy manido del anticomunismo y del antimarxismo en general consiste en considerar a los países socialistas como estados totalitarios y antidemocráticos. Las arengas de la dirección del Partido Comunista de la Unión Soviética durante la época de la *Perestroika*, a mediados de los años ochenta del siglo xx, para fortalecer la democracia fueron esgrimidas como una confirmación de la veracidad de tales críticas.

Sin embargo, se ha partido por lo regular de una visión ahistórica y eurocéntrica de la democracia[688]. Cuando se analiza el pasado, se observa que el concepto de democracia tuvo su origen en la antigua Grecia, y que allí tampoco la extensión del concepto abarcaba a toda la población, sino exclusivamente a lo que ellos consideraban en esos momentos que era el pueblo (*demos*), en tanto que se excluía de los disfrutes de la misma a los esclavos (*ilotas*), los extranjeros (*metecos*) y las mujeres (*gynos*). Es decir, que la democracia en su mismo origen tiene un sentido clasista, elitista y limitado, lo que llevó a Engels a afirmar que la verdadera democracia existiría cuando desapareciera la democracia, o sea, la sociedad de clases, y no existiera la necesidad de la dominación de una clase por otra. Esto significa que la democracia siempre tiene un carácter clasista, histórico y concreto.

La democracia burguesa –a pesar de su proclama inicial de igualdad, fraternidad y libertad– es eminentemente formal y no efectivamente real. ¿Cómo puede haber igualdad en una sociedad donde se encuentra tan injustamente distribuida la riqueza? ¿Acaso puede haber efectiva fraternidad entre explotados y explotadores? ¿Puede haber libertad más allá de la libertad que tiene el burgués de enajenar, comprar y vender la libertad ajena, la fuerza de trabajo del obrero? Como sostenía Marx, refiriéndose a la libertad que se tiene en esa sociedad de disponer del producto del trabajo de otro sin la adecuada y justa remuneración por diversas vías: ¿cómo hacer el socialismo?

Es lógico que el obrero es más libre que el siervo de la gleba, porque es libre de escoger quién lo explote. Ese es un principio insoslayable de la democracia en el capitalismo. En cambio, la democracia socialista funciona sobre bases muy diferentes a aquella y, por eso, tiene que resultar incomprensible para la mayoría de los ideólogos burgueses y para los que se benefician de aquella.

La democracia socialista debe expresar los intereses fundamentalmente de los obreros y campesinos, de los sectores humildes de la población y, cuando no lo hace así y se pone al servicio de una

688 P. Guadarrama. "Democracia y derechos humanos...", *op. cit.*

burocracia, que intenta constituirse en una nueva clase social privilegiada, entonces hay que reconsiderar la condición de tal democracia e incluso el calificativo de socialista para el país en cuestión.

Es a través de la dictadura del proletariado[689], palabra ésta que aterra con frecuencia los aristocráticos oídos burgueses, que se revela la democracia socialista con sus especificidades: ella tiene, por tanto, que funcionar de manera muy diferente a la burguesa, como se revela en los órganos del poder popular en Cuba. Los mecanismos para realizar la democracia en este país son diametralmente distintos, pues no se realiza a través de la generalmente corrupta lucha de partidos políticos, en las que con frecuencia se mercantilizan las propuestas de los candidatos a través de los mecanismos propagandísticos más sutiles y, en muchas ocasiones, por la compra del voto directo de depauperados sectores de la población.

En Cuba, por el contrario, el pueblo tiene directamente posibilidades de elegir sus representantes territoriales por barrios, municipios, provincias y hasta diputados a su Asamblea Nacional del Poder Popular o parlamento del país, sin tener presente su militancia política, sino que si simplemente se cumple o no con las exigencias de preparación y según se disponga de las condiciones personales que le hagan dignos(as) de ser sus respectivos representantes. También tiene la posibilidad de discutir sus leyes y, además, tiene sus representantes en el parlamento y otros organismos representativos como el poder judicial.

No obstante la propaganda anticomunista niega todas estas particularidades e insiste no sólo en que el hombre en el socialismo no es libre, sino que pretende esclavizar a los demás, como sostenía Mijaíl Gorbachov cuando zozobraba en la tormentosa crisis del socialismo, poco tiempo antes de la caída del Muro de Berlín[690]. Los

689 "El fortalecimiento del estado proletario es el requisito sine qua non para la extinción del estado como instrumento de dominación de unas clases por otras". Olga Fernández Ríos. *Formación y desarrollo del estado socialista en Cuba,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1988, p. 129.

690 "Cada pueblo debe conocer la verdad de los otros. La sociedad occidental conoce mal las realidades del socialismo. Desde la cuna se inculca a la gente la idea de que los comunistas son unos malhechores que

detractores del socialismo conscientemente presentan a la libertad como algo abstracto, en lugar de concebirlo como algo muy concreto, que no se limita a lo político sino que debe incluir necesariamente al componente social. Y tiene también un carácter histórico y clasista, gústele o no a quien ejerza dicha libertad, por lo que debe estar siempre condicionada por tales circunstancias específicas.

En un sentido filosófico, la libertad presupone el conocimiento de la necesidad, entendida ésta como los nexos causales que existen en la concatenación de los fenómenos del mundo objetivo y que, en algunos casos, puede llevar a interpretaciones de determinismo absoluto, cuando se subvalora el papel que en dichas relaciones desempeñan los fenómenos casuales o contingentes, los cuales, a su vez, siempre están determinados por otros en una infinita cadena de relaciones en que se encuentran todos los procesos del mundo.

De esto se desprende el conocimiento de los fenómenos, regularidades y leyes de la sociedad. Pero la libertad no es solamente conciencia de la necesidad, ella también es posibilidad de la acción para realizar esa necesidad. Tal posibilidad de conocer y actuar, de hacerse dueño de la naturaleza y de sí mismo, es lo que ha inspirado a tantos filósofos desde la Antigüedad hasta nuestros días. Así, la libertad se expresa como el mayor o menor grado de dominio que tiene el hombre sobre sus condiciones de existencia.

La libertad, en un sentido más concreto, puede entenderse también como la posibilidad que tiene un individuo de realizarse, de llegar a desarrollar sus habilidades, aspiraciones, etc., en tanto éstas coincidan con los intereses sociales y no afecten la libertad de otros. La sociedad burguesa presenta innumerables posibilidades abstractas y su propaganda proclama que cualquiera puede tener un auto u otro objeto lujoso, que cualquiera puede hacerse millonario de la noche a la mañana.

Sin embargo, la testaruda realidad demuestra lo contrario. En la sociedad socialista, el concepto de libertad adquiere un contenido

---

sojuzgaron a sus respectivos pueblos y que afilan sus cuchillos contra las naciones libres de Occidente". Mijaíl Gorbachov. *Intervención en la Dieta de la República Popular Polaca,* Novosti, Moscú: 1988, p. 11.

más concreto y real, pues está en dependencia del grado de desarrollo del país, de la comunidad de países socialistas y otros factores objetivos, pero también de la voluntad y el esfuerzo personal del individuo. Éste tiene mejores condiciones para realizarse, pero tiene que poner su empeño personal. El hombre, en el socialismo, debe tener asegurado el derecho al trabajo, al estudio, a la salud, al deporte, etc., y sus necesidades básicas están cubiertas, pero eso no significa que se convierta en un simple consumidor pasivo de lo que otros crean. Él mismo tiene que ser un agente activo de la producción de esas posibilidades.

En el capitalismo, todas las posibilidades de la libertad se ven mediadas por la fetichización del dinero; en el socialismo, aunque éste sigue jugando un papel importante como regulador de las relaciones económicas, no debe ser el señor todopoderoso de la sociedad capitalista.

Además, el socialismo debe inculcar en los individuos nuevos hábitos de vida y un sentido diferente de ésta, que la distinga del concepto de libertad que se inculca en el capitalismo, donde algunos privilegiados consideran que disfrutar todos los fines de semana en Venecia es un índice de libertad.

En este aspecto, la propaganda antimarxista jamás podrá coincidir con los patrones de conducta del hombre a que se aspira en el socialismo, y los hábitos que estimula serán radicalmente opuestos a los de aquél. Por lo regular, se confunde la libertad con el libertinaje, es decir, medir las acciones solamente por el placer individual que puedan producir, independientemente de su efecto social.

El sentido de la vida, en el socialismo, no presupone estimular en el individuo el consumo de todos los objetos y el disfrute de todos los placeres que irracionalmente pueda imaginar, pues siempre se correría el riesgo de llegar hasta lo desastroso, como ocurre actualmente con el consumo de estupefacientes en los países capitalistas.

La aspiración del socialismo debe ser que el hombre disfrute de los bienes materiales y espirituales de manera justa, racional y equilibrada, sin renunciar de modo ascético o anacoreta a ellos. Se desea que éste pueda desarrollar una vida armónica, plena, integral

y genuinamente humana, sin que se deje arrastrar por cualquier vicio o placer de exclusiva connotación material, recordando siempre las máximas epicúreas que no casualmente llamaron poderosamente la atención al joven Marx.

El marxismo aspira a que, con el desarrollo de las fuerzas productivas, el hombre tenga incluso más tiempo libre para otras actividades, pero sobre todo que se sienta humano y libre cuando ejecuta una función tan humana como lo es el trabajo, superando así la enajenación que estimulan las relaciones mercantiles.

En esto se diferencia el socialismo científico del utopista, que situaba al hombre en un paraíso ideal de disfrute de bienes creados, sin la participación efectiva del hombre mismo. Pero, sobre todo, la visión marxista de la satisfacción de los bienes materiales no implica la concepción elitista tan acostumbrada en todas las propuestas burguesas de reorganización social, ni mucho menos la defensa exclusiva de intereses nacionalistas. Al marxismo siempre le es consustancial el criterio internacionalista al abordar cualquier esfera de los complejos problemas sociales.

Uno de los temas que mayor discusión ha tenido, lo mismo en el pensamiento marxista que en el antimarxismo, ha sido la cuestión de los llamados modelos del socialismo. Algunos sostienen que existen varios modelos que podrían ser seguidos por otros pueblos. Con esto se pretende pasar por alto tanto las regularidades objetivas universales que se dan en todo proceso de construcción del socialismo –que implican observar determinados principios o, de lo contrario, correr el riesgo de construir algo que no es precisamente socialismo–, como las particularidades específicas de cada país, que jamás podrán ajustarse a modelos preestablecidos.

De tal manera, se ignoraba también que el sistema socialista mundial constituía un conjunto de países que se suponía tenían intereses comunes, pero esto no implicaba que no se diesen discrepancias e incluso conflictos entre ellos, como lo demostró la historia, aunque no resultasen nada agradables. Esto quiere decir que no constituye un bloque monolítico ideal, sin ninguna diferencia entre

sus integrantes, por lo que mucho menos se puede esperar que se copien los susodichos modelos.

Por otro lado, la práctica de la construcción del socialismo ha demostrado que la copia de esquemas, lejos de beneficiar, ha perjudicado en la mayoría de las ocasiones la marcha del socialismo. Un ejemplo elocuente de este hecho, en el ámbito latinoamericano, fue el intento de crear sóviets por parte de algunos partidos comunistas a fines de los años veinte e inicios de los treinta del pasado siglo xx.[691]

Los teóricos del anticomunismo y el antimarxismo han estimulado la copia de aquellos modelos que más se acomodan al mantenimiento del capitalismo. En realidad, tales modelos no existen, pues ningún país puede seguir al pie de la letra las modalidades que ha tomado la construcción de una sociedad como la socialista, que por ser más racional que la capitalista exige de una mayor consciencia de los sujetos encargados de erigirla.

No han faltado tampoco los intentos por desideologizar la vida contemporánea y, en especial, la lucha entre los dos sistemas, el capitalista y el socialista, por parte de muchos ideólogos, como Daniel Bell, Seymour Martin, Raymond Aron, etc.[692]. Esta teoría está dirigida a sembrar la desconfianza, la inseguridad y la indiferencia en las cuestiones políticas de la actualidad. Intenta apoyarse en la idea de la pérdida de condiciones revolucionarias de la clase obrera. Su objetivo es alimentar el economicismo en la lucha de esta clase,

---

691 Un ejemplo elocuente de la imposibilidad de poder llevar a cabo tal proceso de reproducción de las particularidades de la Revolución de octubre en la Rusia de 1917, fue el intento de crear sóviets en Cuba en 1933. "No puede haber duda que desde el punto de vista de la propaganda general para la etapa agraria antiimperialista de la revolución la consigna de un gobierno de obreros y campesinos era totalmente justa. Pero no así, como consigna de acción en cada una de las fases de esa etapa, ni las condiciones objetivas y subjetivas de Cuba, ni las condiciones internacionales en que se desarrolló la revolución en el período de agosto de 1933 a marzo de 1935 favorecían el establecimiento en Cuba de un gobierno obrero y campesino, sea en forma soviética o en otra forma". Colectivo de autores. *Historia del movimiento obrero cubano (1865-1958),* Editora Política, La Habana: 1985, p. 295.

692 L. Mosvichov. *Teoría de la desideologización. Ilusiones y realidad*, Editorial Progreso, Moscú: 1974.

el egoísmo nacionalista y la despreocupación por los problemas políticos que les afectan. Difunde el criterio de que no tiene que preocuparse por la toma del poder político ni por la solidaridad con otros pueblos que luchan.

Hasta hace algún tiempo, esta teoría estaba dirigida básicamente a los obreros y otros sectores de la población de los países capitalistas más desarrollados, pero su radio de acción se ha ido ampliando y ha llegado también a algunos países socialistas e incluso a latinoamericanos que gozan de un relativo desarrollo, superior con relación a otros de la región. En particular, se trata de inculcar tales criterios en aquellos sectores de las clases medias y de los obreros que han logrado alguna estabilidad laboral en empresas prestigiosas, y que se sienten relativamente mejor que otros desocupados o en empleos peores.

Todos los esfuerzos por despolitizar a las potenciales fuerzas revolucionarias tienen algún efecto, incluso en los países socialistas donde, con los medios propagandísticos, se orienta la atención de amplios sectores, especialmente de la juventud, hacia la música, el arte, la moda, etc., a fin de que desatiendan las posibles inquietudes ideológicas. El anticomunismo y el antimarxismo contemporáneo han refinado cada vez más sus vías de influencia.

Algo que deben tener presente los socialistas y marxistas es que todas esas formas de penetración ideológica, por mucho que se combatan, siempre dejan alguna huella en el subconsciente de grandes sectores de la población, y éstos pueden aflorar en cualquier momento. Estos métodos condujeron Goebbels, ministro de propaganda de Hitler, a sostener que una mentira repetida muchas veces se convertía en verdad. Lo cual, en el plano estrictamente gnoseológico, es falso, pero lo que sí no es falso es que surte efecto en la conciencia de quienes la reciben constantemente.

Los teóricos de la propaganda antimarxista aprovechan cualquier circunstancia para desvirtuar al socialismo. Hay que recordar aquello planteado por Engels al sostener que, si todo lo que planteaban los ideólogos burgueses fuera falso, sería muy fácil de refutar, pero tal no es el caso. De ahí que la tarea de los marxistas es

escudriñar sus ataques, contraatacar sus infundios y reconocer con objetividad sus ideas acertadas sin ningún temor, pues el marxismo jamás podrá desarrollarse y el socialismo no podrá erigirse sobre la base de falsedades.

El anticomunismo y el antimarxismo contemporáneos no sólo impulsan la desideologización, sino también la "aculturización", ya que, a través de los valores culturales de cada pueblo, se expresa también la ideología y las aspiraciones soberanas de éstos. La cultura, como es sabido, no implica solamente los elementos de la vida material, sino del mundo espiritual que la burguesía trata por todos los medios de corromper, especialmente en estos tiempos de globalización y de presunta posmodernidad.[693]

En el caso de los pueblos latinoamericanos, constituye una tarea básica de la penetración ideológica imperialista lograr que éstos se avergüencen, en lugar de enorgullecerse, de su cultura, con el fin de servir inmediatamente, en paquete de celofán, los productos materiales y espirituales de la cultura yanqui.

Los monopolios no sólo exportan artículos, sino también ideas para sus consumidores, y tratan por todos los medios de imponer sus normas de vida y consumo. A la ideología burguesa en verdad no le interesa estimular la cultura nacional de los pueblos, que sabe siempre encierra un contenido progresista, revolucionario, de inconformidad con las injusticias sociales. En cada pueblo, sostuvo Lenin, existen dos culturas: la de la clase dominante y la de las masas populares. Esta última representa su sentido de la vida, sus aspiraciones e intereses a través de sus canciones, bailes, poemas, pinturas, etc.

La burguesía acepta hipócritamente algunas de estas manifestaciones de la cultura popular y demagógicamente aparenta defenderla, pero sabe que ésta, en última instancia, está dirigida contra los valores que ella defiende y, por eso, prefiere dejar penetrar sin obstáculos la cultura norteamericana, con la que sueña algún día identificarse plenamente. Tras el desdén por la cultura autóctona, se esconde la identificación con la cultura de los poderosos, de ahí

---

693 P. Guadarrama. *Cultura y educación..., op. cit.*

que la plataforma de Santa Fe II le otorgue tanta importancia a la lucha en el terreno cultural.

Hay que analizar que no todas las formas del anticomunismo y del antimarxismo contemporáneo han provenido propiamente de las filas de los ideólogos de la burguesía, pues en ocasiones han emergido de las propias filas de izquierda en forma de oportunismo y revisionismo.

En ocasiones, la ideología burguesa llega a estimular hasta el ultraizquierdismo que, con ropaje marxista puede producir el efecto deseado a sus objetivos de manera contraproducente, ya que la mayoría de las veces las acciones de tal orientación, en lugar de favorecer, entorpecen el progreso social. De ahí las extrañas alianzas que se han producido en ocasiones en Latinoamérica entre estas fuerzas y organizaciones de derecha, confirmando la regla de que los extremos se tocan.

En la plataforma del anticomunismo y el antimarxismo contemporáneo, se ha estimulado la polarización y cualquier tipo de atomización de las fuerzas de izquierda, lo cual no significa que estuviesen de acuerdo con los grupos disidentes dentro del socialismo, como sucedió en el caso de Trotsky, siguiendo la vieja máxima romana de divide y vencerás. Así se han aplaudido en silencio las posiciones de grupos trotskystas, maoístas y de la "nueva izquierda", como el eurocomunismo, etc., a la par que se han divulgado con agrado las disidencias de renegados como Garaudy y otros.[694]

La burguesía busca cualquier fisura en las filas del socialismo y del marxismo para introducir su puño y abrir una herida mayor. Así se ha prestado mucha atención a las posiciones de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort, en especial de Max Horkheimer, Theodor Adorno, entre otros como Karl Korsch, quienes trataron de rescatar lo mejor de la tradición dialéctica de la concepción materialista de la historia.

---

694 J. Mondzhian. *El marxismo y el renegado Garaudy,* Editorial Progreso, Moscú: 1974.

Se estimularon las tesis de Herbert Marcuse, quien publicaría en 1959 su libro *El marxismo soviético,* en el que con razón criticaba las tergiversaciones que se habían producido en esta teoría desde el estalinismo. Del mismo modo, se aplaudió el traslado del filósofo Ernst Bloch desde la Universidad de Lepizig, en la otrora República Democrática Alemana, hacia la República Federal Alemana.

Tales son algunas de las principales formas y funciones que ha desempeñado el antimarxismo en nuestros días. De todas ellas se puede concluir que, entre sus principales objetivos, están:

1. Tergiversar el marxismo y desvirtuar los éxitos y el futuro del socialismo. Con ese fin, algunos ideólogos del anticomunismo y el antimarxismo llegan a aceptar hasta los principios de la concepción materialista de la historia, pero no pueden aceptar las consecuencias políticas que se derivan de ella. Reconocen algunos la veracidad del marxismo en su interpretación de la historia pasada, pero voltean la cara para no ver su sentido futuro.
2. Elaborar concepciones que fundamenten la política interna y externa de partidos, organizaciones y gobiernos burgueses para que esté dirigida no sólo a confundir y a calumniar, sino a orientar su acción en el plano interno e internacional.
3. Proponer las teorías sociopolíticas que se presentan como alternativas al desarrollo superior del capitalismo, que excluyen en definitiva la posibilidad del socialismo en su plenitud, aunque se hagan algunas concesiones a éste.

Se llega a reconocer hasta el carácter inhumano y contradictorio del capitalismo, pero no se retrocede en los intentos por perfeccionarlo. Se intentan múltiples variantes de poner paños tibios a la agobiante situación actual de muchos pueblos, pero siempre revitalizando el capitalismo.

Hoy en día sucede algo similar a aquella época de ascenso de la burguesía en que se agudizó la lucha ideológica durante la Ilustración, cuando se trataba de fundamentar ideológicamente el nuevo régimen social mientras que la nobleza y el clero trataban

de frenarlo, de tergiversar las ideas de los filósofos burgueses como Rousseau o Voltaire, quienes eran incluso perseguidos.

Aquella lucha ideológica permitiría realizar múltiples análisis comparativos que facilitarían la comprensión de muchos fenómenos actuales. Lógicamente, aquellos obstáculos que se antepusieron a la burguesía en su marcha hacia el progreso entorpecieron, llegaron a producir zigzagueos, retrocesos parciales como se pueden presentar en la actualidad, pero a la larga triunfó el régimen superior del capitalismo. Aprendamos de la historia.

De todo esto se puede extraer la conclusión de que, a pesar de las campañas y ataques del anticomunismo y el antimarxismo, nada podrá impedir que los pueblos sepan barrer, en el momento necesario, con todos los infundios sobre el socialismo y emprender la realización de nuevos experimentos de sociedades socialistas deseables, cuando lo exijan las circunstancias que, por supuesto, no han sido ni serán nunca simultaneas para todos los países.

Tal criterio no encierra ninguna visión teleológica de la historia como se acusa a los marxistas, quienes precisamente se oponen a cualquier fatalismo que estimule la pasividad. Incluso los análisis del marxismo creador presuponen admitir la posibilidad de que un país socialista decida emprender el retorno al capitalismo, como se desarrolló en algunos de ellos[695]. Pero eso no significa que se ponga en duda que el futuro de la humanidad tendrá que orientarse hacia el socialismo, la cuestión más difícil a dirimir es qué tipo de ensayos socialistas serán los que encuentren mejor acogida, pues parece que la experiencia del siglo xx demostró que la mayoría de los pueblos no

695 "Ante qué fenómenos estamos, acaso ante un tránsito pacífico del socialismo al capitalismo en esos países? (Polonia y Hungría). Es posible, incluso nosotros no lo cuestionamos, nosotros defendemos el derecho sagrado a la independencia de cada país y de cada partido. Es lo que pedimos para todos los pueblos de América latina y del Tercer Mundo, el derecho de cada país a conseguir si quiere el socialismo, que tanto trata de impedir los Estados Unidos por la fuerza de las armas, el derecho de nuestro pueblo a construir el socialismo. Claro que ese derecho no nos los dio nadie; o ganamos nosotros; lo conquistamos nosotros, y lo defendemos nosotros". F. Castro. "Discurso por el XXXVI Aniversario del asalto al cuartel Moncada", *Granma* (La Habana), 28 de julio (1989), p. 5.

se identificaron con el llamado "socialismo real" que se desarrollaba en la Unión Soviética y los países de Europa Oriental; aunque parece también que la mayoría de la población mundial de este inicio del siglo xxi tampoco simpatizan mucho con el capitalismo real.

Por tales motivos, tal vez resulte más importante que en otras épocas tener claridad sobre la concepción materialista de la historia, entendida no como la suma de tres o cuatro leyes generales, sino como el conjunto de tesis, categorías, regularidades, leyes, tendencias, etc., que demandan el análisis social en cada circunstancia específica. Pero, a la vez, esto presupone arribar a conclusiones más actualizadas sobre lo que implica un análisis marxista y lo que significa ser socialista y marxista en esta época.

¿Qué significa ser marxista en América Latina?

Uno de los problemas principales que se presenta a todo investigador, desde el inicio mismo de su labor de búsqueda, es poder delimitar con mayor precisión las herramientas conceptuales con las cuales debe trabajar. En este caso, el concepto mismo de marxista es utilizado indistintamente tanto por simpatizantes como por sus críticos abiertos en las más diferentes formas. Por supuesto que no se aspira en el presente análisis a dar por concluida la discusión al respecto, pero resulta imprescindible llegar a algunas definiciones preliminares.

Aun cuando para algunos (as), incluyendo básicamente a los lectores latinoamericanos, la adecuada diferenciación entre marxismo y marxismo-leninismo no sea necesaria porque los identifique y resulte una verdad de perogrullo, otros la consideraran como algo exigido para una mejor comprensión de la especificidad de la evolución de la concepción materialista de la historia y del ideario socialista. Lo cierto es que, para un análisis como el que se pretende realizar en este libro, es imprescindible detenerse en su consideración, pues de lo contrario se pueden producir frecuentes equívocos, ya que no existe un consenso establecido que permita inferir de manera lógica una postura marxista en alguien a quien se presupone se identifique con el marxismo.

En sentido general, se identifica al marxismo-leninismo como una variante dogmática del marxismo, producto de la creación de Stalin[696], el diamat (materialismo dialéctico), y vinculado a los partidos comunistas u otros grupos de izquierda. Aun cuando resultan muy disímiles las opiniones que se manejan respecto a los aportes de Lenin al marxismo, la tendencia predominante consiste en minimizarlos o reconocerlos válidos solamente para esa zona del mundo donde fructificó.

Sin embargo, la experiencia histórica ha demostrado que, de no haber efectuado Lenin un riguroso análisis de las transformaciones que se produjeron en el capitalismo en la época del imperialismo, así como de los mecanismos de la lucha de clases y el papel de los diversos componentes de la esfera política –en particular el papel del partido de la clase obrera y de las potencialidades de esas regiones periféricas que hoy llamamos Tercer Mundo–, difícilmente podrían comprenderse muchos fenómenos actuales de la lucha revolucionaria contemporánea en la que ha habido por supuesto errores, pero no necesariamente achacables, por naturaleza, a la concepción materialista de la historia, sino a los encargados de enriquecerla en cada circunstancia.

Hoy en día, ser un marxista consecuente en América Latina significa ser marxista y, a la vez, leninista, sin que esto signifique necesariamente identificarse con lo que se conoció desde la época de Stalin como marxismo-leninismo primeramente, y mucho menos con lo que luego se consideró como marxismo-leninismo-estalinismo; se trata de ser un marxista orgánico, a tenor con el compromiso político que exigía Gramsci, pues de lo contrario significaría dejar a un lado la propia concepción dialéctico materialista de la

696 "La tendencia a considerar el leninismo como una falacia creada por Stalin para justificar sus errores y, por tanto, desconocer los méritos de Lenin en el desarrollo del marxismo, fue frecuente entre los revisionistas yugoslavos de la escuela praxiológica de Zagreb, la cual encontró cierta recepción también en el ámbito filosófico latinoamericano". M.T. Jowschuk. *Leninismus. Philosophishe Tradition und Gegenwart*, Dietz Verlag, Berlín: 1973, p. 92.

historia que propugnaron Marx y Engels, por lo que en tal caso ni siquiera podría ostentarse el calificativo de marxista.

Esto no quiere decir que se debe ignorar a muchos intelectuales latinoamericanos y de otras latitudes que expresan su identificación con la obra de Marx, pero rechazan de un modo u otro la de Engels y la de Lenin; en tal caso, tal vez sería preferible denominarlos "marxófilos" –pues, al menos expresan alguna simpatía hacia la obra de Marx– para diferenciarlos de los marxólogos, que estudian su pensamiento como cualquier otra teoría, pero sin ningún tipo de aproximación ideológica. Estos últimos, por lo regular, estudian el marxismo como una simple doctrina o filosofía más que debe ser analizada en sus laboratorios teóricos a fin de fabricar nuevos engendros filosóficos o, también es el caso, de lo que Lenin calificó como representantes del marxismo de cátedra, que simpatizan con la teoría en el plano académico, pero no se vinculan a una práctica política en correspondencia con su contenido revolucionario.[697]

Del mismo modo que debe ser precisado el concepto de marxista, debe serlo el de comunista, y hay que establecer las adecuadas relaciones y diferenciaciones entre ambos. Aun cuando este último ha sido identificado por lo regular, desde la aparición del *Manifiesto del Partido Comunista*, con los más avanzados luchadores por el progreso social, debe recordarse que ni el término de comunista aparece con el marxismo, ni deben ser ignoradas otras formas de comunismo como el igualitario[698], el de cuartel, el religioso, utópico, etc.[699], que los propios Marx y Engels enjuiciaron críticamente en dicho documento programático.

---

697 La marxología tiene en América Latina numerosos representantes, pues no existe prácticamente una universidad privada o estatal en la que no se desarrolle alguno que otro estudio de la obra de Marx o del marxismo en general, en muchas ocasiones con el exclusivo objetivo de enfrentárseles.

698 *Diccionario de Comunismo Científico*, Editorial Progreso, Moscú: 1975, p. 75.

699 C. Marx y F. Engels. "Manifiesto del Partido Comunista", *op. cit.,* pp. 130-139.

Ahora bien, a partir del momento en que Lenin se vio precisado a diferenciar el partido de nuevo tipo o partido comunista por él creado de los demás partidos oportunistas socialdemócratas, y a considerar como comunistas solamente a aquellos que cumplían los 21 requisitos exigidos por la Tercera Internacional[700], indiscutiblemente el concepto de comunista se enriqueció con nuevas determinaciones, que implicaban de algún modo la afiliación a algunos de esos partidos fundados en América Latina a partir de la tercera década del siglo xx. Sin embargo, esa condición no constituye una etiqueta que simplemente diferencie a los comunistas de los que no lo son, pues la historia de los pueblos latinoamericanos cuenta con innumerables ejemplos que deben ser considerados como verdaderos comunistas –si se parte de una visión dialéctica del concepto, como se tratará de analizar a continuación–, así como también ha habido quienes han ostentado ese título por algún tiempo y no sólo han traicionado esa noble causa, sino que se han dedicado a denigrarla, como el peruano Eudocio Ravines[701] o el colombiano Nicolás Buenaventura.

Ser marxista orgánico, en América Latina, presupone asumir los riesgos que implica defender la doctrina no simplemente en el campo teórico, sino estar dispuesto a luchar por el socialismo en la forma en que las circunstancias lo exijan, lo cual no significa que sea única y exclusivamente por la vía armada[702], pues hay muchas

700 "En algunos países, especialmente Uruguay y Chile, los partidos socialista anteriores a 1914 se convirtieron al comunismo y aceptaron los veintiún puntos impuestos por la Comintern". George Douglas Howard Cole. *Historia del pensamiento socialista*, Fondo de Cultura Económica, México: 1962, p. 267.

701 Eudocio Ravines. *La gran estafa*, Edilusa, La Habana: 1960.

702 La propaganda antimarxista se caracteriza por extrapolar las tesis revolucionarias del marxismo al presentarlo como una filosofía homicida, como cuando se sostiene: "Si el marxismo es científico, no lo es como el resto, no se contenta con ser científico. Se trata de una ciencia que tiene la particularidad de exigir, por ejemplo, tomar las armas, conspirar, etc. Y si es una filosofía, no es una filosofía como las demás, pues exige morir y matar". (Jacques Monnerot. *Dialéctica del marxismo*, Editorial Guadarrama, Madrid: 1968, p. 22). De tal modo, se pretende soslayar el fundamento profundamente humanista del marxismo y,

formas para tratar de realizar la sociedad que generalmente aspiran los socialistas y marxistas, y no todos están en condiciones de desarrollar las mismas tareas, ni nunca éstas serán idénticas, pues se corresponderán más a cada época y lugar que cada una de ellas demandan y no tanto a algunas de las ideas de Marx, Engels o Lenin. En ese sentido, parece resultar válida aquella idea de la sabiduría popular que plantea que los hijos se parecen más a su respectiva época que a sus padres.

Ahora bien, lograr tales objetivos humanistas y revolucionarios que presupone el ideario socialista implica no sólo expresar la disposición de hacer, sino haber venido haciendo sostenidamente lo que se ha demandado en cada circunstancia histórica. Ésta constituye una diferencia sustancial entre los marxistas orgánicos y los de cátedra, marxólogos, marxianos, marxófilos, etc., puesto que estos últimos no necesariamente expresan abiertamente su compromiso ideológico, aunque por supuesto también lo tienen, si bien no lo declaren.

El hecho de que se establezca esta distinción, en cuanto a las diversas actitudes de recepción del marxismo, no significa que exista una barrera entre cada una de ellas, ni que resulte siempre fácil establecer la clara diferenciación cartesiana de cuando se está en presencia de uno u otro caso. La historia del pensamiento latinoamericano recoge algunas personalidades que se han identificado con el socialismo y con el marxismo, pero no así con el comunismo, o al menos con lo que los partidos comunistas latinoamericanos tradicionalmente consideraban como tal. Ese es el caso de Antonio García Nossa en Colombia[703] o Raúl Roa García en Cuba, quienes tuvieron una activa vida intelectual y académica y, a la vez, revolucio-

---

a la vez, pasar por alto las enseñanzas de la historia en particular en el mundo latinoamericano, donde los más pacíficos intentos por transformar la sociedad han sido aplastados por la violencia reaccionaria, como lo demostró la experiencia chilena.

703 P. Guadarrama y Ligia Machado Pardo. "Antonio García: concepción antropológica y humanismo práctico". *Aquelarre. Revista de Filosofía, Política, Arte y Cultura del Centro Cultural de la Universidad del Tolima* (Ibagué) No. 13 (2008), pp. 115-130.

naria, pero distanciada de los partidos comunistas de sus respectivos países.

También, en algunos casos, ha habido el predominio de un marxismo académico en la primera etapa de su difusión, como en el caso de Bolivia[704] con José Antonio Arce, quien paulatinamente se vinculó a la lucha política[705]. Las condiciones críticas del desarrollo socioeconómico de los países latinoamericanos han ido obligando también a muchos intelectuales al menos a pronunciarse por alguna alternativa política que supere el actual estado de cosas, aunque no lleguen a militar en ella.

De todo lo anterior se desprende que un marxista orgánico en América Latina debe ser un comunista genuino. Tal vez para algunos que se consideran marxistas esto resulte pedir demasiado, sencillamente identificarse con la práctica política de algunos partidos comunistas o autodenominados comunistas-marxistas-leninistas, etc., que han cometido errores nefastos para el movimiento revolucionario de la región y que, lejos de prestigiar, han contribuido a alentar la propaganda antimarxista, con mayor o menor razón, en algunos países de esta área. Es conveniente recordar una vez más que los extremos resultan siempre perjudiciales, pues ni se deben atribuir todos los descalabros de dicho movimiento al dogmatismo, sectarismo, etc., de dichos partidos, sin analizar todos los factores que han incidido en ellos, ni tampoco se debe situar su trayectoria política en una urna de cristal inviolable contra la cual se estrellen los argumentos más razonables. Si algo debe caracterizar a un comunista y a un partido que se digne de ser tal, es el espíritu autocrítico, sincero, oportuno y que vaya acompañado de un cambio radical de actitudes, que prevea adecuadamente y no conlleve a una nueva recriminación autocrítica, pues esto indudablemente afecta su credibilidad entre el pueblo.

Ser comunista no es equivalente simplemente a militar en un partido que se defina como tal. La experiencia de la Revolución

704 Scheldon B. Liss. *Marxist Thought in Latin America*, University of California Press, Berkeley: 1984, p. 174.

705 José Roberto Arce. "Prólogo", *Ensayos Filosóficos*, Ediciones Roalva, La Paz: 1980, p. 12.

cubana y, en especial, de la construcción del socialismo, han demostrado que existen miles de comunistas sin carné, entre los que se mantiene una digna actitud tanto ante el trabajo como en los contingentes de la construcción de obras priorizadas o los que han cumplido misiones internacionalistas, para sólo citar algunos casos. Pero también el movimiento revolucionario latinoamericano guarda siempre en sus mejores memorias la de innumerables dirigentes obreros campesinos, indígenas, etc., que han ofrecido su vida luchando por alcanzar una sociedad superior a la actual, que no puede ser otra que el socialismo. Muchos de estos hombres y mujeres no conocen al dedillo la obra teórica de Carlos Marx y sus seguidores, incluso algunos pueden tener sus reservas respecto al comunismo producto de la propaganda antimarxista, como sucedió en el proceso revolucionario cubano[706] y sucede en otras partes, pero coinciden con los marxistas en la necesidad de construir una sociedad más humana y justa.

En un interesante trabajo, en el cual se diferencia a los socialistas de los comunistas y se les presenta como "vecinos más próximos", el filósofo polaco Adam Schaff, cuya obra es muy divulgada en América Latina, ofrece varios elementos para caracterizar la actitud de un comunista:

> Primero (…) afirma que es marxista convencido (…) el comunista es marxista por definición, aunque no todo marxista es comunista (...) Segundo, el comunista, independientemente de las diferencias en la interpretación de esta tesis, es partidario de la revolución, en el sentido de cambiar la formación económica y política de la sociedad (...) el comunista debe distinguirse por el altruismo y su disposición a sacrificarse por sus ideales (…) Otro rasgo inalienable del que dice "soy comunista" es el internacionalismo (...) la noción

706 "Destacadas personalidades del proceso revolucionario y actuales miembros del Partido Comunista de Cuba, entre los cuales se encuentran Armando Hart, Faustino Pérez, Jorge Enrique Mendoza, han reconocido la incidencia negativa que tuvo sobre ellos la propaganda anticomunista en sus primeros años de lucha". Tad Szulc. *Fidel. Un retrato crítico*, Grijalbo, Barcelona: 1987, p. 49.

> del comunista incluye también el humanismo. El comunista es un hombre que lucha, dispuesto a sacrificarse por su ideal y dispuesto a luchar por realizarlo. Pero este ideal es siempre crear condiciones para una vida más feliz de la gente.[707]

Hemos sintetizado los rasgos planteados por Schaff porque, de algún modo, ofrecen los elementos definitorios de un comunista, aun cuando no coincidamos con otros argumentos usados por él, como el siguiente: "como consuelo digamos que los comunistas no son peores que sus críticos: compárese, por ejemplo, el modelo ideal del cristianismo con la vida diaria de aquellos que se pretenden cristianos"[708]. Este punto de vista, consistente en buscar lo menos negativo de tales actitudes, no deja de tener elementos de realismo, pero no contribuye a consolidar el optimismo consustancial a quien pudiera ser considerado como comunista, rasgo éste que Schaff no tuvo en consideración suficiente.

El optimismo histórico que debe estar presente en un comunista no resulta de una irracional fe en el triunfo del comunismo como consumación de todas las utopías. Lo que podría dar razón a quienes han identificado el marxismo como una nueva forma de religión, como el filósofo mexicano José Vasconcelos[709], incluso hasta el marxista peruano José Carlos Mariátegui, quien escribió:

> Sabemos que una revolución es siempre religiosa, la palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia. Poco importa que los Soviets

707 A. Schaff. "¿Qué significa ser comunista?", *Praxis a Filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez González,* Grijalbo, México: 1985, pp. 305-309.

708 *Ibíd.,* p. 307.

709 José Vasconcelos. *Historia del pensamiento filosófico,* Editorial UMAM, México: 1953, p. 390.

escriban en sus afiches de propaganda "la religión es el opio de los pueblos". El comunismo es esencialmente religioso.[710]

Esto confirma nuestra hipótesis de que no siempre algunas críticas al marxismo han provenido directamente del pensamiento burgués, sino que el pensamiento marxista latinoamericano ha propiciado, en ocasiones, suficientes argumentos para que se esgriman tales ataques.

Por supuesto que el tema del lugar del mito y la religión en la obra de Mariátegui ocupan un lugar especial, siendo objeto de múltiples estudios, pero independientemente de toda argumentación es evidente que tales planteamientos, lejos de contribuir a la difusión del marxismo en el ámbito latinoamericano, afectaron su recepción. Pues, en un continente con tal enraizamiento del catolicismo, la propuesta de cambiar una religión simplemente por otra de seguro no puede encontrar muchos adeptos. Precisamente por eso la ideología burguesa ha explotado esta idea y ha presentado al ateísmo marxista como una nueva religión peor que las demás, porque es sin Dios.

El optimismo marxista no puede sostenerse sobre la base de augurar una vida paradisíaca en el cielo al hombre latinoamericano, sino indicarle las vías para construir al menos una vida más digna aquí en la tierra y, después, dejar a la libre elección personal la creencia en la inmortal felicidad. El comunista tiene que fundamentar sus análisis en las pruebas que le ofrece la historia de la humanidad, enjuiciadas científicamente y no como sustitución de eternos melodramas en los que los amos siempre duermen bien, mientras que los humildes trabajadores están destinados por naturaleza a cuidar de sus sueños y asegurar sus placeres, como es común en las telenovelas que circulan constantemente y envenenan consolidando el espíritu de sumisión en grandes sectores de los pueblos latinoamericanos.

---

710 J. C. Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Casa de las Américas, La Habana: 1969, p. 240.

El comunista tiene el deber de estudiar y divulgar los mejores ejemplos de la historia, las luchas de los diferentes pueblos en épocas distintas por su liberación, y tiene que demostrar que, a pesar de los zigzagueos del desarrollo histórico de épocas de represión, de retroceso, de triunfo del oscurantismo y de la injusticia, la humanidad a la larga ha ido progresando constantemente hacia niveles superiores de dignificación humana.

Los recuerdos de la esclavitud, la servidumbre, el colonialismo, el fascismo y las guerras sólo deben servir de alerta y experiencia amarga a los pueblos que siempre optaron por una sociedad superior, aunque no tengan seguridad de alcanzarla en su propia generación. Ahí precisamente es donde puede tomar asiento una forma específica de fe que no es equivalente a la religiosa, aunque pueda tener algunas raíces epistemológicas comunes. Es la fe que tiene el hombre en la ciencia, en los progresos de la técnica, en el perfeccionamiento y en la bondad humana, es la fe en el hombre. El comunista no debe apuntalar sus convicciones con el más mínimo rasgo de misantropía pues, de lo contrario, sus castillos se desbaratan, porque efectivamente los habrá construido en el aire.

Tales son los elementos del idealismo superior que reivindican los comunistas, en el sentido de confiar las infinitas posibilidades morales y espirituales, en general, que posee el hombre y de ubicarlo en la historia no solamente por las proezas que a diario realiza en el terreno de la ciencia, la técnica y la producción, sino también por las grandes transformaciones que lleva a cabo en su propia conciencia, incluso en ocasiones en una sociedad tan hostil a la genuina espiritualidad humana como la capitalista.

El socialismo debe construirse adecuadamente sobre nuevas bases, que no reproduzcan sencillamente los viejos mecanismos de la sociedad burguesa, donde el interés económico que prevalece por encima de todas las relaciones debe propiciar mejores condiciones, para que se reproduzcan constantemente y en mayor medida esas potencialidades espirituales que dan mayor sostén a las ideas justas.

Ese es el idealismo superior que reclama desarrollar el marxismo, pues no se trata de proceder a una retractación de la

concepción dialéctico materialista del mundo y, en especial, de la historia, sino por el contrario hacer mucho más rica ésta, porque se toman en consideración nuevas determinaciones que anteriormente no han sido siempre tomadas correctamente en cuenta. Los rasgos que deben definir a un comunista, según apunta Fidel Castro, son:

> La austeridad, el espíritu de sacrificio, el desinterés, la modestia, la honestidad, la actitud solidaria y el heroísmo (...) El comunista debe ser un indoblegable luchador convencido de la justicia insuperable de su causa, estudioso, trabajador, exigente, profundo y consagrado por entero a su pueblo.[711]

Ésta es la razón por la que la imagen superior del comunista en nuestra América, para el pueblo cubano, sea la del Che Guevara. Y es así porque él mismo estaba convencido de la necesidad constante de ser cada vez mejor, de eliminar sus defectos y vicios heredados de la sociedad burguesa, especialmente en lo referido a la cuestión vital de la relación del hombre con el trabajo. Por eso, sostenía:

> … la actitud comunista ante el trabajo consiste en los cambios que van ocurriendo en la mente del individuo, cambios que necesariamente serán largos y que no se puede aspirar a que sean completos en un corto período, en los cuales el trabajo ha de ser lo que todavía es hoy, obligatoriedad compulsiva social, para transformarse en una necesidad social.[712]

Este factor tan importante en la concepción dialéctico materialista del mundo que aparece ya desde los primeros trabajos de Marx[713], tuvo una atención de primer orden, tanto en la reflexión

---

711 F. Castro. *Ideología, conciencia..., op. cit.*, p. 124.

712 E. Guevara. "Discurso pronunciado en la clausura del seminario La Juventud y la Revolución", *El Che en la Revolución cubana*, Ediciones Ministerio del Azúcar, La Habana: 1966, p. 147.

713 En sus análisis sobre el proceso de enajenación a que se ve sometido el hombre en las sociedades donde predomina la propiedad privada,

teórica del Che, como en su atención práctica como dirigente de diversas instituciones en el gobierno cubano, porque tenía plena conciencia de que por esa vía debía comenzar la transformación de las mujeres y hombres enajenados por las relaciones mercantiles, para que éstos llegasen a recobrar su verdadera esencia como seres "más plenos por ser más libres".[714]

Tal vez, para enriquecer algo más la comprensión de los conceptos de comunista y de marxista, sea necesario volver a Marx y Engels, para entender la propia dialéctica de dichos conceptos. Si ambos sostuvieron, en una obra tan crucial en la consolidación de su filosofía como *La ideología alemana,* que:

> Para nosotros el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse a la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actuales. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actual existente.[715]

Entonces el comunista, como portador material de dicho movimiento, no debe ser visto solamente como un resultado de las transformaciones que produce el propio proceso revolucionario, aunque de hecho lo es, pues él comienza a distinguirse del resto de los hombres y mujeres que hasta ese momento habían generado la sociedad que debe ser superada; por esa misma razón, sus méritos y limitaciones tienen que ser medidos no a partir de un esquema o modelo en abstracto al que su actitud debe ajustarse, sino que partiendo de las "condiciones" y de las "premisas existentes", la sociedad debe ser valorada por lo que tiene que ser diferente y superior. Pero el comunista tiene que ser visto, sobre todo, como agente que con su activa participación personal dinamiza la

---

Marx considera que su actividad vital esencial se sitúa al mismo nivel de los animales. C. Marx. *Manuscritos económicos…*, *op. cit.*, pp. 69-86.

714 E. Guevara. "El socialismo y el hombre en Cuba", *Obras, op. cit.,* p. 383.

715 C. Marx y F. Engels. *La ideología alemana, op. cit.*, p. 36.

transformación del estado de cosas actuales, y no se conforma con las meras reformas que siempre la clase dominante ofrece como paliativo temporal, sino que se propone y contribuye a que se realicen los cambios revolucionarios que cada país reclama.

De igual modo, cuando Marx, al final de su vida, en una entrevista periodística declaraba que no era marxista, no lo decía en el sentido de que se retractara de su obra teórica y práctica, a la que había consagrado con pasión su existencia, sino que partía de una visión profundamente dialéctica y crítica de la evolución de su pensamiento que le recomendaba dudar de todo, no al estilo de un escepticismo demoledor, sino en el de la docta ignorancia que desde Sócrates, Nicolás de Cusa y Descartes le recomendaba poner constantemente en la mesa de operaciones cada elaboración teórica que debía ser constatada permanentemente con la realidad y, por tanto, enriquecida. Pero esto no significaba de ningún modo renunciar a aquellas conclusiones científicamente válidas y a las formulaciones filosóficas que mantuvieran su vigencia.

Marx fue siempre un marxista, en el sentido de que supo aquilatar en cada momento la quintaesencia de su época y derivar de ella tanto las conclusiones como las recomendaciones necesarias para su transformación. En ese mismo sentido lo siguió siendo Engels tras la muerte de su compañero, y lo fueron muchos otros como Bebel, Liebknecht, Mehring, Lafargue, Labriola, Plejánov y hasta Kautsky y Bernstein en determinados momentos, aunque algunos de ellos cometieran errores que, a la larga, contradecían su condición de marxistas.

Marxista en su mayor plenitud y por su mayor trascendencia fue Lenin, por haber interpretado y explicado las principales transformaciones que se habían producido en la nueva etapa del capitalismo, pero sobre todo por haber extraído, orientado y ejecutado para hacer posible el triunfo del socialismo y mantener vivo el rigor de la visión dialéctico materialista del mundo, ante el auge de nuevas variantes de la ideología burguesa y las filosofías contemporáneas.

Incluso, aunque no resulte adecuado añadir la calificación de leninista al pensamiento marxista, jamás se podrá ignorar o

siquiera minimizar el valor de la obra de Lenin en el desarrollo integral del marxismo y, en especial, en la práctica revolucionaria orientada hacia la construcción de una sociedad socialista.

El problema no se puede resolver con la simple ayuda de la semántica, pues es de mayor envergadura teórica y política. Ser marxista consecuente en el siglo xx e inicios del siglo xxi ha sido ser marxista pero, a la vez, ser de algún modo leninista –independientemente de los riesgos del dogmatismo y el fideísmo que puede implicar la asunción de patronímicos en el terreno de las filosofías y las ideologías, hecho éste que jamás se debe justificar y, por tanto, aceptar en el caso de las ciencias, lo mismo naturales que sociales–, como lo fueron en sus respectivas circunstancias Trotsky, Gramsci, Mella, Mariátegui, Althusser, etc., entre otros continuadores de la tradición marxista. Esto no significa que se deban identificar con lo que oficialmente se consideró en la Unión Soviética como el marxismo-leninismo, generado en la época del culto a la personalidad de Stalin y con la evidente intención que, posteriormente se manifestó en vida de este último, de que le agregaran oficialmente su nombre a la denominación de la teoría –desde mediados de los años treinta hasta las revelaciones por Nikita Jrushchov en 1956, en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética sobre los campos de trabajo forzado–, llevando a la persecución y el asesinato de muchos compañeros de lucha durante dos décadas, entre ellos Trotsky[716]. Hasta esos años se consideró el marxismo-leninismo-estalinismo como la filosofía oficial de ese vasto país.

Otros líderes revolucionarios, como Mao Tse-Tung[717], Ho Chi Minh, Ernesto Guevara y Fidel Castro, con razón suficiente, han

---

716 En 1924, Stalin declaraba que “La tarea del Partido consiste en enterrar el trotskismo como corriente ideológica”. J. Stalin. “Trotskismo o leninismo”, *Obras, op. cit.*, p. 326. Pero, en 1940, no se contentó con enterrarlo como corriente ideológica y ordenó que León Trotsky fuese asesinado por el comunista español Ramón Mercader. Véase la novela histórica que aborda de manera magistral esa tragedia para el movimiento revolucionario y socialista, de Leonardo Padura. *El hombre que amaba a los perros*, Ediciones Unión, La Habana: 2010.

717 “Después de la muerte de Lenin, Stalin, como principal dirigente del

tratado de reivindicar la significación de Lenin, aunque hayan diferido en el papel de Stalin en el desarrollo de la teoría marxista y la lucha revolucionaria por el socialismo, identificando tal postura como la que han considerado corresponderse adecuadamente con el término de marxista-leninista; ellos lo han asumido con un nuevo contenido conceptual, de ahí que Fidel Castro haya planteado: "Y ser marxista-leninista implica en primer lugar tomar del marxismo su esencia creadora, su esencia dialéctica, sus principios fundamentales y aplicarlos con un criterio revolucionario, aplicarlo con un sentido dialéctico también a una realidad concreta"[718]. Es lo que ha hecho el propio Fidel en las condiciones concretas de Cuba, así como otros líderes revolucionarios en otras condiciones específicas.

Ahora bien, tomar del marxismo su esencia creadora, dialéctica, sus principios fundamentales, no debe ser traducido como circunscribirse a tomar exclusivamente el método desinfectado de cualquier terrenalidad concreta, como pretendió el primer Lukács en sus análisis sobre lo que debía ser un marxismo ortodoxo[719]. Resulta sencillamente imposible apropiarse de un método desprovisto de algunos de los elementos consustanciales y fundamentales del contenido de la teoría, que tal método ha contribuido a estructurar y en el caso de la dialéctica es mucho menos factible, si se toma en plena consideración la validez de la categoría de totalidad que el propio Lukács exaltó como "único método que puede captar

---

Partido y el Estado, aplicó y desarrolló en forma creadora el marxismo-leninismo". Mao Tse-Tung. *Sobre la experiencia histórica de la dictadura del proletariado*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín: 1961, p. 7.

718 F. Castro. *Op. cit.*, p. 101.

719 "El marxismo ortodoxo no significa por tanto una adhesión sin crítica a los resultados de la investigación de Marx, ni significa un acto de fe en tal o cual tesis, ni tampoco la exégesis de un libro 'sagrado'. La ortodoxia en cuestiones de marxismo se refiere por el contrario y exclusivamente al método. Implica la convicción científica de que con el marxismo dialéctico se ha encontrado el método de investigación justo, de que este método solo puede desarrollarse, perfeccionarse porque todas las tentativas de superarlo tuvieron y no pueden dejar de tener otro efecto que hacerlo superficial". G. Lukács. *Historia y conciencia de clase,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1970, p. 35.

y reproducir la realidad en el plano del pensamiento. La totalidad concreta es, pues, la categoría auténtica de la realidad".[720]

Tal reproducción presupone asumir algunos de los elementos del objeto estudiado como regularidades comunes a otros fenómenos similares y, por tanto, válidos para el análisis dialéctico de nuevas especificidades, pues de lo contrario se corre el riesgo del empirismo estéril y como siempre ocurre entonces que los árboles no dejen ver el bosque.

Si la totalidad es concreta, debe ser por tanto síntesis de las múltiples determinaciones en las cuales apoya su existencia, y el análisis de las mismas debe contribuir a detectar las distintas determinaciones de las nuevas "totalidades concretas", dinámicas que contribuyan a destruir las constantes seudoconcreciones que Karel Kosik analiza[721] y desmitificar el mundo fenoménico, acercando cada vez el hombre a nuevas verdades, cuyos momentos de absolutez contribuyó Lenin a desentrañar, enriqueciendo la teoría del conocimiento y la dialéctica materialista[722] y, en su conjunto, la filosofía del marxismo, que rebasa los estrechos límites de un país o una época.

Por eso, resultan totalmente insostenibles las tesis de quienes, desconociendo la universalidad de los aportes teóricos de Lenin, esgrimen como argumento la necesidad de crear un marxismo latinoamericano distinto al europeo, que sería algo así como crear una física africana o una matemática australiana. Esto no significa desconocer los aportes que pueden ofrecer los distintos pueblos y hombres de diferentes latitudes al saber universal, pero su trascendencia no estaría dada por el lugar donde éstos surgen, sino por el rigor y la validez científica de sus descubrimientos.

---

720 *Ibíd.*, p. 44.

721 "El conjunto de fenómenos que llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera común de la vida humana, que con su regularidad e inmediatez y evidencia penetra en la conciencia de los individuos agentes, asumiendo un aspecto independiente y natural, forma el mundo de la seudoconcreción". K. Kosik. *Dialéctica..., op. cit.*, p. 27.

722 Solamente las obras de Lenin, *Materialismo y Empiriocriticismo* y *Cuadernos filosóficos,* constituyen, entre otros trabajos, una valiosa muestra de tal afirmación.

El hecho de que algunos ideólogos del aprismo peruano, como García Salvatecci, hayan llegado a sostener que esta corriente constituye el genuino "marxismo indoamericano", y que "Hoy en día podemos hablar de un marxismo-hayista frente a un marxismo-leninista. Ser marxista-leninista en Indoamérica implicaría igual aberración lógica que pretender ser marxista-hayista en Rusia"[723], es una demostración de los equívocos a que conduce el chovinismo. De seguro muchos no tendrían nada en contra de que el marxismo-leninismo se denominara hayismo, si en verdad éste hubiese llegado a las elaboraciones teóricas y prácticas del líder ruso que han trascendido aquel país, pero éste no es el caso.

Ser marxista de manera consecuente en América Latina significa ser marxista y ser leninista y, por tanto, comunista, pero esto no quiere decir que no se admita la existencia de otras posiciones de recepción del marxismo como también se ha analizado anteriormente y se continuará valorando en otros trabajos posteriores, que no conllevan necesariamente a asumir una actitud comunista, como es el caso de los socialistas en el sentido de la socialdemocracia, que no constituye más que un taller de reparaciones del capitalismo.

Si bien se deben considerar imprecisas aquellas clasificaciones que tratan de limitar geográficamente las formas del marxismo, como esa de marxismo indoamericano o las de marxismo occidental[724] y "marxismo soviético"[725], pues aunque no se debe negar que existen determinadas analogías en las formas de pensar de

723 Héctor García Salvatecci. *Haya de la Torre o el marxismo indoamericano*, Lima: 1980, p. 122.

724 En un interesante estudio, Perry Anderson intenta formular algunos rasgos comunes de los pensadores del mundo occidental que se han identificado con el marxismo, entre quienes destaca a Lukács, Gramsci, Lefebvre, Goldmann, Korsch, Marcuse, Della Volpe, Benjamín, Adorno, Colleti y Althusser, entre otros, destacando que la mayoría han sido filósofos profesionales preocupados por un "metodologismo obsesivo", un lenguaje "especializado e inaccesible", "la influencia sobre él de los sucesivos tipos de idealismo europeo", "la aversión a los últimos textos de Engels", "su falta de internacionalismo", "el provincialismo", etc. P. Anderson. *Consideraciones..., op. cit*., pp. 69, 72, 77, 86 y 88.

725 H. Marcuse. *El marxismo..., op. cit*.

los hombres de similares latitudes, nadie puede negar a su vez la compleja heterogeneidad que se da en un mismo país en la interpretación de cualquier filosofía, de la cual no se puede excluir tampoco al marxismo, pues también en su seno existen ortodoxos y heterodoxos, exegetas, dogmáticos, revisionistas, etc.

En algunos casos, se ha pretendido simplificar las modalidades de clasificación de los marxistas, y así Ernst Bloch consideraba que existía un "marxismo cálido" y un "marxismo frio"[726]; ello demuestra que existen infinitas modalidades de clasificación del marxismo y, por supuesto, no siempre coinciden los elementos básicos para establecer tales diferenciaciones.

Con el fin de lograr algún entendimiento, deben ser precisados aquellos elementos que podrían constituir el núcleo duro de la teoría marxista y que, por tanto, facilitarán la respuesta a la pregunta ¿qué significa ser marxista? Si se tomaran en consideración los propios elementos que destacó Engels ante la tumba de su entrañable amigo, tal vez podrían extraerse los rasgos que deben caracterizar, en principio, a un marxista. Engels señalaba dos descubrimientos trascendentales realizados por Marx: "1ero la ley de desarrollo de la historia humana y (...) 2do la ley específica que mueve el actual modo de producción capitalista y la sociedad burguesa creada por él. El descubrimiento de la plusvalía..."[727], y destacaba a continuación dos rasgos de su actitud ante la vida que son fundamentales:

> 1ero (…) era el hombre de ciencia (...) Para Marx, la ciencia era una fuerza histórica motriz, una fuerza revolucionaria (…) Marx era, ante todo, un revolucionario. Cooperar, de este o del otro modo, al derrocamiento de la sociedad capitalista y de las instituciones políticas creadas por ella, contribuir a la emancipación del proletariado moderno a quien él había infundido por primera vez la conciencia de su propia situación y de sus necesidades, la conciencia de las

---

726 P. Guadarrama. "¿Por qué Bloch en la filosofía latinoamericana de la liberación? *Islas*, No. 90 (1988).

727 F. Engels. "Discurso ante la tumba de Marx", *op. cit.*, pp. 171-172.

> condiciones de su emancipación: tal era la verdadera misión de su vida. La lucha era su elemento. Y luchó con una pasión, una tenacidad y un éxito como pocos.[728]

Así lo hacen muchos marxólogos, sin identificarse con su actitud ante la vida, ante la ciencia y ante la revolución. Por supuesto, la determinación de los contenidos más precisos del pretendido "núcleo duro" del marxismo debe ser tarea de investigación futura[729] y, así, podrían añadirse otros tantos elementos que contribuirían a esclarecer aún más lo que debe ser un marxista, pero si en la búsqueda que se emprende por la trayectoria del marxismo y el antimarxismo en América Latina se tienen presentes estos cuatro factores nucleicos, obviamente resultará más apropiado a la determinación de la especificidad y el ordenamiento de sus diferentes representantes.

Entonces podrá comprenderse mejor por qué el dogmatismo no es consustancial al marxismo, sino que constituye una real desviación de sus principios. Por eso, algunos de sus representantes o de sus manifestaciones, en vez de ocupar un lugar en la historia del marxismo en Latinoamérica, debían ocuparlo en la del antimarxismo, por el daño causado a la recepción de la concepción dialéctica materialista del mundo.

Ser un marxista hoy día en América Latina, presupone entender los problemas del mundo contemporáneo y, en particular, los procesos de abandono de sus respectivos ensayos socialistas en la Unión Soviética y en otros países, no como fenómenos absolutamente extraños o anormales, sino como producto de determinadas causas y, por qué no, de determinadas regularidades que se producen en correspondencia con los errores cometidos, que deben ser estudiadas para extraer las recomendaciones necesarias para su superación. Pero, ante todo, ser un marxista en esta región del mundo implica no repetir viejos errores de mimetismo político y

728 *Ibíd*.

729 P. Guadarrama. *Humanismo, marxismo…, op. cit.*, pp. 16-34.

traslado mecánico de problemas que se dan en países diferentes a los latinoamericanos.

El marxista no debe esperar a que se ofrezca un muestrario de "soluciones" ensayadas en otros contextos, para cómodamente seleccionar el medicamento ideal contra los males que aquejan a los pueblos latinoamericanos. Si en algo se equivocaron las tesis del darwinismo social positivista, también en el ámbito latinoamericano[730], fue en no tomar en consideración las diferencias sustanciales entre el organismo biológico y el organismo social, los cuales no admiten de la misma manera la asimilación de los fármacos para erradicar sus dolencias. Igualmente, si algún núcleo racional tenían las tesis neokantianas sobre las ciencias ideográficas en el análisis social, radicaba precisamente en reconocer la complejidad y, por tanto, la diversidad de los fenómenos en este terreno.

El marxista latinoamericano ha de partir del estudio pormenorizado de su contexto socioeconómico y político, de sus tradiciones, de su historia, de la trayectoria del pensamiento social, filosófico, científico, artístico, jurídico, ético y religioso de nuestra América, para poder estar en condiciones de efectuar análisis que no sean simplemente válidos para estas circunstancias específicas, sino que contengan formulaciones teóricas de trascendencia, proyectadas hacia la universalidad, pero que sea la historia misma la encargada, posteriormente, de reconocerle tal mérito y no que el autor se lo atribuya de antemano.

Aquel que no esté dispuesto a un diálogo franco, al de la crítica recíproca, honesta y abierta con los diversos representantes del pensamiento filosófico contemporáneo en sus diversas corrientes, porque piensa que va a encontrar respuesta a todas sus interrogantes en las obras de los clásicos del marxismo-leninismo –en la triada Marx, Engels y Lenin, en los manuales o las monografías existentes–, no debería realmente apropiarse de manera exclusivista

730 Daysy Rivero, Ileana Rojas, Lourdes Rensoli, Marisela Fleites y P. Guadarrama. "El positivismo y el materialismo científico natural en Latinoamérica", *Aproximaciones*, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Editorial Solidaridad: México, 1988, pp. 25-28.

de la calificación de marxista. Al menos debe dejar abierta la posibilidad de que otros enriquezcan el marxismo con nuevos análisis acordes con las nuevas exigencias que se demanden, en aras de una genuina ortodoxia. Pues, por lo común, se utilizan de forma peyorativa[731] como equivalentes los conceptos de marxismo ortodoxo y marxismo dogmático, lo que a nuestro juicio puede llevar a error, aunque este último puede derivarse de una inadecuada comprensión del primero.

El dogmatismo es, por naturaleza, hostil a la dialéctica y, por tanto, al marxismo, mientras que la ortodoxia, entendida como actuar o pensar en conformidad con un conjunto de principios fundamentales de una doctrina teórica, no presupone necesariamente el dogmatismo si dichos principios son acertados.

La renuncia a todos los principios no constituye una simple heterodoxia, sino la absolutización de un relativismo epistemológico que

731 Un ejemplo de esta utilización aparece en Heinz Sonntag, quien considera que: "… el 'marxismo ortodoxo' ha tenido a través de los partidos comunistas una presencia significativa en América Latina"; y, sin embargo, apoyándose en los "errores" de Marx en sus apreciaciones sobre esta región, considera que: "Es obvio entonces que la ortodoxia del marxismo de los partidos comunistas de América Latina no pueden apelar a Marx para fundamentarse a sí misma". Heinz Sonntag. *Duda-certeza-crisis. La evolución de las ciencias sociales en América Latina,* Unesco, Editorial Nueva Sociedad, Caracas: 1988, p. 39. "Resulta extremadamente contradictorio y difícil de comprender el hecho de que no haya tenido tal ortodoxia base de sustentación en Marx y, sin embargo, haya sido lo que predominó en dichos partidos". ¿No será acaso por confundir los conceptos y utilizar el de ortodoxo, en lugar del de dogmático o simplificador? Uno de los argumentos que utiliza Sonntag es el del "etapismo del marxismo ortodoxo", en cuanto a la sustitución de las formaciones económico-sociales. ¿Estableció Marx, en verdad, algún canon que obligaba a cada región del orbe a reproducir todas y cada una de dichas formaciones? No conocemos ninguna idea suya que respalde tal falsificación. Incluso sería pasar por alto sus análisis sobre el modo de producción asiático, antiguo, germánico, etc., que también esbozó. Estos elementos ponen a pensar en el problema de dónde comienza y dónde termina realmente la ortodoxia y la heterodoxia en relación con la obra de Marx; tarea esta que merece nuevas y más profundas atenciones para, de algún modo, reivindicar la genuina ortodoxia respecto de la misma.

no sólo atenta contra cualquier fundamentación científica, sitio que puede justificar en el orden ideológico el oportunismo.[732]

Frente a estas posturas, ha habido intentos de superación –tanto del dogmatismo como del relativismo antidialéctico–, como los del colombiano Jaime Quijano Caballero, quien propuso el concepto de "ortonomía" como correcta interpretación de las leyes objetivas del desarrollo en sus diferentes esferas de manifestación, a partir de un reflejo adecuado de cada una de sus regularidades, lo que implica asumir determinadas actitudes en el mundo de la ciencia y de la política[733], por lo que no basta con conocer e interpretar los procesos objetivos del mundo, sino que es necesario aplicar de manera activa y correctamente la dialéctica viva, o sea, la lógica dialéctica.

Como puede apreciarse, ser marxista en América Latina es tarea difícil porque presupone, ante todo, un conocimiento profundo de la obra teórica y práctica no sólo de Marx, Engels y Lenin, como algunos de manera ilusa consideran, sino también de muchos de sus más relevantes seguidores fuera de Europa, y desde luego también de Latinoamérica, evadiendo el copismo que con frecuencia ha impregnado a muchos marxistas latinoamericanos, más al tanto de las nuevas ondas de las corrientes de pensamiento europeo que de la correspondencia de la teoría con la contextualidad latinoamericana y de su desarrollo enriquecedor[734]. Pero esta labor no puede

---

732 "La aplicación dialéctica, ajena al dogmatismo, exige el mismo celo para evitar que el oportunismo penetre el sistema de ideas de nuestra revolución mediante la relativización exagerada de los principios, la potenciación de las apreciaciones subjetivas y la minimización, a veces hasta completa subestimación de los procesos objetivos". Darío Machado. "A propósito de los principios", *Cuba Socialista* (La Habana), No. 32 (1989), pp. 177-118.

733 Jaíme Quijano Caballero. *Wissenschaft, Ortonomie, Politische Ideologie in der Praxis der antimperialistischen Befreiungskampfe*. Dissertation Zur Promotion B. Humboldt Universitat, Berlín: 1981, p. 189. Véase: J. Quijano Caballero. *Sobre el criticismo económico,* Universidad Incca, Bogotá: 1988.

734 "Los marxistas latinoamericanos deben esperanzarse cada vez más latinoamericanizar en su provecho la cultura marxista universal". Jorge Turner. "Las etapas del marxismo en América Latina", *Memoria* (México), No. 27 (1989), p. 361.

reducirse a la de estudio de gabinete, sino de asimilación práctico-crítica de dicha herencia y de actuación en correspondencia con ella. Por tanto, un marxista tiene que ser un eterno insatisfecho con sus conocimientos y hacer consciente de esa insatisfacción a los demás, para desestimular la impotencia ante el laberinto de información creciente, y sembrar el optimismo epistemológico e histórico que le debe asegurar siempre nuevos bríos al marxismo.

En una entrevista que se le hacía al español transterrado en México y principal traductor al castellano de las obras de Marx y Engels –Wenceslao Roces–, con acierto señalaba:

> El marxista que no es más que marxista, que no sabe más que marxismo, no es marxista ni sabe nada de nada. El marxismo tiene que interesarse por todo, abrirse a todo y con una gran generosidad, con un gran entusiasmo sin ver por todas partes sectarios y dogmáticos (...) Ver en el marxismo un instrumento de estudio y de trabajo para resolver los problemas de nuestros pueblos y los problemas de nuestra cultura propia, eso es el marxismo y para eso queremos el marxismo. Si el marxismo no es eso y si el marxismo no nos sirve para tener una orientación, para tener una conducta clara y firme frente al pueblo y frente a la cultura, el marxismo no nos sirve. Ya lo dijo Marx: "Yo no soy marxista". El marxismo es un instrumento de trabajo no un distintivo para colgárselo en la solapa...[735]

---

735 Gabriel Vargas Lozano. "Entrevista exclusiva de Wenceslao Roces", *Dialéctica* (Puebla), No. 14-15 (1983-1984), pp. 256-258. En otra ocasión, Vargas Lozano ofrece su propia definición al respecto cuando sostiene: "Ser marxista significa adoptar críticamente el pensamiento de Marx y extender esta actitud crítica –como– hacia todo lo existente. Pera es también vincular este conocimiento y esta crítica a un proyecto de transformación del mundo y contribuir a su realización" [*sic*]. *Praxis y Filosofía, op. cit.,* p. 187.

Capítulo III
Algunos momentos y temas de confrontación entre el marxismo y antimarxismo en América Latina

Antecedentes del pensamiento socialista en América Latina

La recepción de las ideas marxistas en América Latina contó, desde un comienzo, con premisas muy distintas a las del mundo europeo y norteamericano por el diferente grado de maduración de las relaciones capitalistas y, por consiguiente, del movimiento obrero en estos países. Sin embargo, no dejan de existir a su vez determinadas similitudes por el grado de influencia de corrientes filosóficas e ideológicas, que también tuvieron representantes en esta región.

Una de las formas de manifestarse la insatisfacción de grandes sectores de la población con las insuficiencias del proceso independentista y con los gobiernos corrompidos que, lo mismo bajo las banderas del liberalismo que del conservadurismo, se disputaban el poder, se revirtió en la difusión de las ideas socialistas y anarquistas. Gran parte de los procesos revolucionarios que se produjeron durante la segunda mitad del siglo xix ya enarbolaban las ideas de corte socialista o anarquista, o al menos sus seguidores tuvieron participación activa en aquellos. No constituye un objetivo de este análisis detenerse en cada uno de estos acontecimientos, que pueden ser analizados con mayor detalle en la obra *Imperialismo y liberación,* del historiador mexicano Pablo González Casanova. Pero

sí deben destacarse algunos de estos hechos, como la rebelión de la Sierra Gorda, en México, que se propuso "establecer un Estado de los trabajadores"[736] en 1879. Por esos mismos años, se produjeron en Brasil movimientos mesiánicos que se proponían "encontrar el paraíso terrenal"[737]. En Bolivia, el indio Willka, en 1899, ocupó Oruro y pretendía devolver las tierras a los indígenas y lograr "el exterminio de las minorías dominantes"[738]. Esto sólo para hacer referencia a algunos movimientos campesinos, indigenistas, de artesanos, religiosos, etc., que posiblemente no tenían mayor contacto con el marxismo, pero que indiscutiblemente constituían un fermento favorable a las ideas de corte socialista y de liberación nacional, por lo que alguna huella favorable habrían de dejar a la recepción posterior del marxismo, en lo que respecta a su base social más amplia en América Latina, la cual no puede ser reducida, de ningún modo, exclusivamente al nivel de desarrollo de la clase obrera. También en Nueva Granada, en 1854, se produjo una rebelión de artesanos con gran influencia de las ideas socialistas, y sus objetivos eran crear una república popular. En Bogotá, desde 1849, Joaquín Posada y Fermán Piñeros divulgaban "los principios elementales del comunismo"[739]. Las investigaciones históricas demuestran que las ideas socialistas y comunistas se dieron a conocer en la prensa de muchas ciudades latinoamericanas desde mediados del siglo xix, especialmente a raíz de los procesos revolucionarios de 1848 en Europa. Pero no se trataba de un simple proceso de información periodística, sino de un sedimentario trabajo de asimilación y utilización de dichas ideas para tratar de encontrar también soluciones a los problemas de esta región, aunque no se plantearan la instauración del socialismo. Como señala Agustín Cueva, las luchas sociales y de clase:

---

736 Pablo González Casanova. *Imperialismo y liberación,* Editorial Siglo XXI, México: 1982, p. 55.

737 *Ibíd*., p. 56.

738 *Ibíd*., p. 57.

739 Gustavo Vargas. "Pensamiento socialista en Nueva Granada (1850-1860)", *Dialéctica* (Puebla), No. 18 (1986), p. 80.

> … de entonces no fueron desde luego bregas en pro del socialismo, ni podían serlo en un contexto precapitalista, consiguientemente carente de un proletariado moderno. Se enmarcaban, pues, en un horizonte cuyos límites objetivos eran los de una revolución democrático-burguesa, perspectiva en la que hay que ubicarlas evaluando la profundidad de cada movimiento en función del predominio del elemento democrático, es decir, popular, sobre el elemento propiamente burgués.[740]

Tales contradicciones ideológicas habían tenido sus expresiones desde el principio mismo del movimiento independentista. No se debe pensar que se tratara de una alternativa real para alcanzar algún tipo de socialismo, pero la carencia de posibilidades para su realización no disminuye los méritos de quienes, desde fechas tan tempranas, se plantearan la necesidad de trastocar completamente las formas de producción y distribución de la riqueza. Esa tendencia democrático-radical representada por Mariano Moreno, Juan José Castelli, Bernardo Monteagudo, José Artigas y José Gaspar Rodríguez, de Francia en el cono sur; y por los sacerdotes mexicanos Miguel Hidalgo y José María Morelos, que intentaba liquidar el antiguo régimen a la manera plebeya de los jacobinos, constituyó el antecedente principal de uno de los primeros segmentos de la línea del pensamiento socialista latinoamericano.

El socialismo utópico, básicamente influido por Saint-Simon[741], tuvo representantes desde fecha temprana en el cono sur, donde la emigración europea fue portadora de tales ideas, como posteriormente lo fue también del marxismo. En 1838, el periódico *El Iniciador de Montevideo* publica el credo filosófico de un grupo de saintsimonianos, en el que se planteaba definitoriamente "el cambio de un orden social antiguo a un orden social nuevo, después de la

740 Agustín Cueva. *El desarrollo del capitalismo en América Latina,* Editorial Siglo XXI, México: 1983, p. 49.

741 José Ingenieros. 'Los saintsimonianos argentinos', "Evolución de las ideas en Argentina", *Obras completas,* Ediciones L. J. Rosso, Buenos Aires: 1937, pp. 237-399.

destrucción radical del orden antiguo"; si bien demostraban radicalismo, también dogmatismo al considerar que "las evoluciones de la humanidad se efectúan en el tiempo según un orden fijo; tienen lugar en el espacio en una esfera limitada"[742]. Tal visión teleológica y mecanicista del desarrollo histórico sería atribuida, con mayor o menor razón, a algunos marxistas latinoamericanos que no lograron desprenderse por completo de las simplificaciones del utopismo. Uno de los más destacados socialistas utópicos latinoamericanos fue el argentino Esteban Echeverría (1805-1851), quien en su obra *Dogma socialista* (1846) planteaba que "solo era útil una revolución moral que marcara un progreso en la regeneración de nuestra patria"[743], porque consideraba que no existían condiciones para una "revolución material". Ese mismo idealismo, heredado del espíritu del pensamiento ilustrado latinoamericano, se mantendría por mucho tiempo, no sólo en hombres como Echeverría, formado bajo la influencia del espiritualismo y el eclecticismo, sino en la generación de positivistas que le sucederían, y llegaría incluso hasta algunos posteriormente identificados con el marxismo, que coincidirían con el criterio de comenzar las transformaciones del mundo latinoamericano por la vía de la educación y la renovación moral del hombre de estas tierras.

Sin embargo, Echeverría no se dejó descarriar por el espíritu especulativo, y trató de vincular todas sus propuestas a la terrenalidad de los problemas específicos de esta región. Por eso sostenía que:

> El punto de arranque, como decíamos entonces, para el deslinde de estas cuestiones deben ser nuestras leyes, nuestras costumbres, nuestro estado social, determinar primero lo que somos, y aplicando los principios buscar lo que debemos ser, hacia qué punto debemos gradualmente encaminarnos. Mostrar enseguida la práctica de las

742 Francisco Larroyo. *La filosofía iberoamericana*, Editorial Porrúa, México: 1978, p. 94.

743 Esteban Echeverría. *Dogma socialista*, Ciencias Políticas, Buenos Aires: (S.f.), p. 65.

> naciones cultas, cuyo estado social sea más análogo al nuestro y confrontar siempre los hechos con la teoría o la doctrina de los publicistas más adelantados. No salir del terreno práctico, no perderse en abstracciones; tener siempre clavado el ojo de la inteligencia en las entrañas de nuestra sociedad.[744]

Esa búsqueda de la raíz de los problemas en las particularidades de nuestros países sería una preocupación constante de muchos de los pensadores latinoamericanos más progresistas, entre ellos los marxistas, pero lamentablemente no siempre se extrajeron las debidas conclusiones teóricas que cada situación demandaba, ni se mantuvo hasta sus últimas consecuencias dicho principio. De lo contrario, no hubiese encontrado terreno favorable en ningún momento el dogmatismo y la importación de esquemas inapropiados.

Otro rasgo importante de la obra de Echeverría es su lenguaje claro y sencillo, porque estaba dirigido en definitiva al pueblo, y su objetivo era "descentralizar el poder, arrancarlo a los tiranos y usurpadores, para entregárselo a su legítimo dueño: el pueblo"[745]. Ese estilo común a los socialistas, anarquistas, como posteriormente a los marxistas, se diferenció por mucho tiempo del pensamiento burgués latinoamericano, que no siempre expresó sus ideas en un lenguaje comprensible, pues su mensaje estaba dirigido más a la élite culta que podía descifrar sus entrelíneas, hasta cuando los artífices de la propaganda politiquera se percataron de la necesidad de "popularizar" el lenguaje. Para Echeverría, la democracia verdadera era equivalente a la "igualdad de clases"[746], pues para él "no puede existir verdadera asociación sino entre iguales"[747], aunque la sociedad no debe exigir sacrificio absoluto de los intereses individuales. Esta idea posee un entrañable valor, pues por lo regular

---

744 *Ibíd*., p. 67.

745 *Ibíd.,* p. 69.

746 *Ibíd*., p. 78.

747 *Ibíd*., pp. 121-122.

los ataques al marxismo y al socialismo se apoyan injustamente en considerar que la adopción de estas doctrinas es equivalente a la anulación de la individualidad y a la disolución de la persona en la masa. Sólo el socialismo más recalcitrante y cuartelario ha esgrimido como consignas el igualitarismo rayano y la renuncia fanática a los bienes creados por la cultura burguesa.

Echeverría no cayó en ese error, pues preconizaba que "cada hombre participe igualmente del goce proporcional a su inteligencia y trabajo"[748], suscribiendo la tesis de Saint-Simon "a cada hombre según su capacidad, a cada hombre según sus obras"[749] y, para asegurar ese principio, el hombre debe gozar, a su juicio, del don natural de la libertad, que le permita disponer del fruto de su trabajo.

Luego, los argumentos esgrimidos con frecuencia contra el socialismo de que éste justifica la holgazanería, por cuanto no se exige a cada hombre rendir a la sociedad el máximo de sus fuerzas, encontraron reprobación hasta en los primeros socialistas latinoamericanos que, como Echeverría, proponían fundar su futura sociedad en el trabajo, la inteligencia, la virtud, etc., y no en el ocio, el facilismo y el disfrute inmerecido.

La ideología burguesa ha tratado siempre de escudar sus ataques al ideario socialista en el argumento de que éste pretende sustituir a la clase dominante para simplemente ocupar su lugar y disponer de sus bienes, del placer y el goce sin esfuerzo alguno. Pero tanto la historia del pensamiento socialista y marxista latinoamericano, como la propia construcción de una sociedad socialista por vez primera en este continente, desacreditan tales infundios. Los genuinos comunistas basan sus propuestas de transformación social en el trabajo, el espíritu de sacrificio, la austeridad (ni masoquista, ni anacoreta), en la justa distribución de los bienes creados, cuando la experiencia recoja algunos contraejemplos de individuos oportunistas que han traicionado la causa del socialismo y que, de poner en duda esta tesis, confirman la regla.

---

748 *Ibíd.*, p. 128.

749 *Ibíd.*, p. 129.

En muchos casos, el pensamiento socialista latinoamericano, trataba incluso utópicamente en sus primeras propuestas[750] de ofrecer a los burgueses la seguridad de que no se afectarían sus intereses, pues el objetivo no era destruirlos sino mejorar las condiciones de vida de los obreros y otras clases explotadas. Así, el cubano Diego Vicente Tejera (1848-1903) sostenía, a fines del siglo XIX, que "en la transformación que ha de operarse en nuestra sociedad, deberemos procurar, para obtener en ésta un único nivel, no que caigan los de arriba, sino que suban los de abajo"[751]. Estas concepciones van a estar presentes aun en algunos propiamente marxistas, como el chileno Luis Emilio Recabarren, y constituyen una muestra de los elementos de utopía prevalecientes por algún tiempo en los primeros marxistas, hasta que la primera revolución proletaria victoriosa en 1917, en Rusia, demostrase fehacientemente que una más justa redistribución de la riqueza necesariamente afectaría de forma directa el modo de vida del burgués.

Pero en los primeros socialistas, como Tejera, prevalecía el criterio de la posibilidad de un acuerdo de caballeros entre ambas partes; por eso, en las conferencias a los obreros en Tampa, les decía: "No: el socialista cubano no espantará, no deberá espantar a nadie; el burgués se sentirá dispuesto a tratarlo cordial o cortésmente, y acaso el mutuo facilite la victoria final de la justicia"[752]. Ello demuestra que no siempre los socialistas propugnaron el odio de clase contra clase, o la violencia clasista, para arrebatar el poder a la burguesía. Por el contrario, por algún tiempo se pensó en la posibilidad de un tránsito dual y de común acuerdo con esa idílica sociedad en la que también los burgueses saldrían beneficiados.

No obstante, Tejera indicaba a los obreros que "ni liberales ni conservadores resolverán su problema capital"[753] y, por tanto, debe-

---

750 Carlos Rama. "Prólogo", *Utopismo socialista,* Biblioteca Ayacucho, Caracas. (S.f.).

751 Diego Vicente Tejera. *Textos escogidos*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1981, p. 107.

752 *Ibíd*.

753 *Ibíd*., p. 104.

rían pelear por sí mismos. Llegó a proponer que la clase obrera crease un partido independiente, aunque en las condiciones de Cuba colonial reconociese que había que priorizar la lucha por la independencia antes de emprenderla por la emancipación social[754], lo cual muestra que efectuó un análisis histórico-concreto y no se dejó arrastrar por esquematismos. Un intelectual como él, que había vivido en varios países europeos, latinoamericanos y en Estados Unidos, pudo comprender mejor la necesidad de estudiar la sociedad cubana[755], su estructura de clases, tradiciones, factores económicos, etc., para poder emprender posteriormente el combate por su transformación. Lo cual contribuye a la tesis de que también, entre los antecedentes del marxismo latinoamericano, prevaleció el criterio de dar prioridad al conocimiento de la realidad socioeconómica de esta región, antes que dedicarse a ensayar modelos foráneos.

Conociendo esas particularidades del pueblo cubano, su idiosincrasia, su liberación del fanatismo religioso, su carácter vivo, despierto y hasta su choteo[756], Tejera llega a formular algunas recomendaciones de cómo deberá construirse el socialismo en Cuba, sobre bases más liberales y patrióticas[757] que las del socialismo europeo.

El "sistema socialista práctico" que Tejera proponía se planteaba "no aliviar el mal" sino "extirparlo de raíz"[758]. Sin embargo, no era consecuente con ese postulado cuando sólo se proponía eliminar la opulencia, pero no la riqueza moderada.[759]

Resulta de interés destacar que Tejera quería diferenciarse de algunos tipos de socialistas y comunistas, por su defensa del "arte y el lujo, flores exquisitas de la civilización"[760], por lo que indicaba que no se debía renunciar a los "verdaderos placeres de la vida", como la

754 *Ibíd.*, p. 102.

755 *Ibíd.*, pp. 109-126.

756 *Ibíd.*, pp. 126-128.

757 *Ibíd.*, p. 126.

758 *Ibíd.*, p. 161.

759 *Ibíd.*, p. 167.

760 *Ibíd.*, p. 165.

"habitación hermosa, los bellos muebles, los objetos artísticos, la mesa delicada, el coche, los teatros, etcétera"[761]. Esto evidencia su deseo por dejar plasmado entre los obreros que el socialismo no constituía una renuncia nihilista a los valores creados por la civilización, sino solamente una apropiación más mesurada y equitativa de ellos.

Es inobjetable que, en el pensamiento socialista de Tejera, lo utópico aflora con frecuencia, independientemente de que se clasifique o no su posición dentro de esta corriente[762], pero esto no desmerece sus ideas sustanciales respecto a la necesidad de construir una sociedad superior a la capitalista y, lo más importante, haber puesto su empeño práctico en la lucha política por lograrlo.

Algo similar ocurre con el pensamiento anarquista, que constituye también un importante antecedente del pensamiento marxista latinoamericano, aunque desempeñara un papel contradictorio pues, por una parte, significaba un paso de avance en aquellos países, como Cuba[763], donde había predominado el reformismo en el movimiento obrero, al contribuir a que éste tomara conciencia de sus intereses frente a los de la burguesía, denunciando la explotación a que eran sometidos, al igual que las mujeres, niños, campesinos, inmigrantes, etc., pero a la vez introducía ideas dañinas como el apoliticismo. Al exaltar la libre autonomía del individuo frente al Estado y la acción directa contra los burgueses, frenaba de manera espontánea las posibilidades de organización de la clase obrera y, por supuesto, la creación de partidos de orientación marxista.[764]

---

761 *Ibíd.*, p. 167.

762 Carlos del Toro. "Diego Vicente Tejera: vida y obra", D. V. Tejera. *Op. cit.*, p. XIV.

763 Ricardo Mendoza. *El anarquismo en Cuba*, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara: 1987.

764 "Está claro que las ideas anarquistas, en sus diferentes variantes propagadas desde el siglo pasado y a lo largo de !as primeras décadas de la república por los principales cuadros dirigentes de los gremios obreros y ampliamente difundidas en los círculos más activos de los trabajadores, constituían un serio valladar para el desarrollo de un partido marxista de masas en nuestro país". Colectivo de autores. *Historia del movimiento…, op. cit.*, p. 60.

Por tanto, es evidente que las primeras formas del antimarxismo no provinieron exclusivamente de los sectores burgueses latinoamericanos, sino también de fuerzas de izquierda como los anarquistas, anarcosindicalistas y hasta algunas modalidades de pensamiento socialista que se planteaban objetivos más moderados o diferentes[765]. Sin embargo, de esto no se desprende que el papel del anarquismo en América Latina haya sido absolutamente negativo, pues tanto en Argentina, México, Uruguay y Brasil como en Cuba, países donde al parecer tuvo mayor influencia, desempeñó una función favorable[766], no sólo por sus contribuciones a que la clase obrera tomara conciencia de su situación al despertar en ella la solidaridad clasista, la necesidad de la lucha, etc.[767], sino porque de su seno brotaron muchos líderes obreros que paulatinamente llegarían a transitar hacia el marxismo, como el cubano Enrique Roig San Martín y otros. Algunos de ellos tratarían de radicalizar los procesos revolucionarios que se produjeron a principios del siglo pasado, v. gr. el mexicano Ricardo Flores Magón, quien trató de erigir una sociedad sin clases[768], aunque sin superar los marcos ideológicos del anarquismo, pese a que aporta elementos propios y muy radicales.[769]

Un antecedente significativo de la difusión del marxismo en América Latina, durante el siglo XIX, lo constituyó la labor periodística de numerosos intelectuales que, aunque no estaban

765 Los anarquistas se consideraban a sí mismos defensores del "socialismo revolucionario" frente al "socialismo de Estado" del marxismo. *Ibíd.*, p. 178.

766 David Viñas. *Anarquistas en América Latina,* Editorial Katún, México: 1983.

767 Adalbert Dessau y otros. *Politisch-ideologische Stromungen in Lateinamerika,* Akademie Verlag, Berlín: 1987, p. 196.

768 Wolfhard Strauch. "Observaciones acerca de la concepción social alternativa de Ricardo Flores Magoon en la víspera y durante la primera fase de la Revolución Mexicana, 1910-1917". Ponencia presentada al coloquio científico "Alternativas sociales en América Latina en el pasado y el presente". Universidad de Rostock, Rostock: junio de 1989.

769 Humberto Monteon. *El gran octubre y los mexicanos,* Acuario, México: 1987, p. 57.

directamente vinculados con el movimiento obrero y sus luchas, sí se encontraban al tanto de los acontecimientos más importantes en sus respectivos países y sobre todo en Europa; por lo que reflejaban en sus publicaciones el eco de los grandes acontecimientos, como la Comuna de París, así como las corrientes de ideas que circulaban a su alrededor, donde el marxismo tomaba cada vez mayor auge[770]. Entre ellos se destacó Juan de Mata Rivera, en México, quien al parecer publicó la primera traducción al español del *Manifiesto del Partido Comunista*, en 1884, lo cual evidencia que anteriormente sólo se conocieran versiones o comentarios de dicha obra en este continente, facilitando con ello la tergiversación o las interpretaciones unilaterales de las ideas de Marx y Engels, como sucedería por mucho tiempo con sus principales obras y todavía hoy sigue ocurriendo.

En Cuba, un poco conocido intelectual de Santa Clara, Ricardo García Garófalo, desde las páginas de *La Verdad* defendería las ideas de Marx frente al apoliticismo de los anarquistas[771]. Por este hecho y por otros elementos, ha sido considerado por un estudioso de su obra como uno de los primeros marxistas cubanos[772],debido a su enfoque sobre la realidad socioeconómica y la política nacional.

Otro factor a tomar en consideración es la mayor o menor incidencia que pudieron haber tenido las ideas simpatizantes con el marxismo entre algunos prestigiosos pensadores latinoamericanos quienes, desde las posiciones de un positivismo sui géneris[773], como

770 Francisco Posada. *Los orígenes del pensamiento marxista en América Latina*, Cuadernos Ciencia Nueva, Madrid: 1968.

771 "La Federación Española de Trabajadores, pues, tendrá razón y será irracional lo que ella prohibe: [la participación de los obreros en la política] pero entre el pueblo y la raza que produjo el cerebro de Karl Marx. ¿Qué quiere el colega [se refiere a Enrique Roig San Martín, con quien García Garófalo polemiza] que le hagamos? Para nosotros la razón aquí está de parte de los irracionales". Ricardo García Garófalo. "A El Productor de La Habana", *La Verdad*, Santa Clara, 31 de octubre de 1887.

772 Jorge García Angulo. "Ricardo García Garófalo: ¿primer marxista de Cuba?", *Vanguardia* (Santa Clara), III (10 de agosto de 1989).

773 P. Guadarrama. *Positivismo y antipositivismo..., op. cit.*

Tobías Barreto en Brasil[774] o Enrique José Varona en Cuba[775] y José Ingenieros en Argentina[776], sin romper definitivamente con sus respectivas posiciones ideológicas, reconocieron la validez científica de la interpretación materialista de la historia, aunque discreparan de algunos de sus elementos, y sobre todo vieron con agrado que esta sirviera a la causa de los humildes.

Un lugar especial ocupan, en ese sentido, aquellos que llegaron a las posiciones del democratismo revolucionario, como Manuel González Prada en Perú y José Martí[777] en Cuba; sin que resulte paradójico, a pesar de sus diferencias con el marxismo prepararon el camino a sus sucesores como Mariátegui y Mella, respectivamente, para una mejor valoración de las ideas de Marx en este continente.

Muchos podrían ser los antecedentes a tener en cuenta para una mejor comprensión de por qué fue tomando arraigo el marxismo en América Latina, pero también eran varios los factores que lo frenaban, entre los que se destacan, a juicio de Max Zeuske, el extremadamente bajo nivel educacional de los trabajadores, que en su mayoría eran analfabetos; el relativo retraso en los centros educacionales, incluidas las universidades, donde el contacto con las corrientes filosóficas más progresistas era muy fragmentario; las contradicciones de clase entre la burguesía y el proletariado no estaban aún muy pronunciadas, pues prevalecían otras contradicciones históricamente viejas, como las existentes entre la pequeña y la gran propiedad[778]; el problema de la tierra y la falta de desarrollo del capitalismo. A ellos se podrían añadir otros, como la poca traducción y divulgación de las obras de Marx, Engels y sus seguidores,

774 Chacón Vamireh. *Historia das ideas socialistas no Brasil*, Editorial Civilizacao, Río de Janeiro: 1965, pp. 267-272.

775 P. Guadarrama y Edel Tussel. *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1986.

776 R. Soler. *El positivismo argentino*, Imprenta Nacional, Panamá: 1959.

777 P. Guadarrama. *José Martí y el humanismo latinoamericano,* Convenio Andrés Bello, Bogotá: 2003.

778 A. Dessau. *Politisch..., op. cit.*, p. 192.

lo que limitaba su conocimiento solamente a las élites intelectuales más cultas; la escasa comunicación entre los países latinoamericanos, que en ocasiones llegaban a tener mayor información de la lejana Europa que de sus países vecinos, por lo que las ideas de corte socialista de los propios latinoamericanos casi no eran conocidas más allá de sus fronteras y, en ocasiones, ni siquiera allí mismo, pues no siempre se disponía de una prensa dispuesta a ese tipo de publicaciones, como sucede aún en la actualidad.

En fin, el marxismo se tuvo que ir divulgando contra viento y marea. De ahí que muchos justificaran este hecho como la imposición de una doctrina que no se avenía a nuestros pueblos y que debía ser devuelta a Europa. Los mismos factores que objetivamente limitaban la difusión del marxismo serían en ocasiones esgrimidos como argumentos por el antimarxismo para buscar su desarraigo.

A todo esto se debe añadir que muchos de los hombres que deben ser considerados como parte de los antecedentes del marxismo en América Latina compartían, a su vez, las ideas de diversas concepciones filosóficas, por ejemplo el espiritualismo, el eclecticismo, el positivismo, el darwinismo social, etc., por tanto no podían ofrecer un cuadro orgánico y coherente. Los múltiples lados débiles de su cosmovisión serían en ocasiones atribuidos al marxismo, cuando en verdad sólo se conocían y se aceptaban de éste algunas de sus tesis fundamentales, básicamente las vinculadas a la política, ya que su fundamentación filosófica era prácticamente desconocida.

La mayoría de ellos ponía la mayor parte de sus esperanzas en la transformación ética a través de mejoras en los sistemas educativos, por lo que no se diferenciaban sustancialmente en ese aspecto de otros pensadores de corte ilustrado de la época, aunque sí por la crudeza con que planteaban la situación de las clases explotadas, y sus propuestas de redistribución más justa de la riqueza los distanciaban del pensamiento tradicional y conservador.

Transmitían su convicción de que el socialismo, independientemente de cómo lo vieran anarquistas, utopistas, etc., sería una

sociedad superior, más humana y, a pesar de que reconocían algunos defectos y vicios en el hombre, no los consideraban consustanciales a él –como en ocasiones se afanaban en demostrar las concepciones filosóficas más reaccionarias–, sino como producto de las condiciones de miseria en que se encontraban los latinoamericanos. Veían con optimismo el perfeccionamiento futuro de la humanidad.

Insistían en el valor de las masas populares como agente transformador de aquellas sociedades putrefactas y, aunque estimaban en alto grado el papel de las personalidades históricas, por lo regular no las sobreestimaban, sino que las ubicaban en su lugar merecido. Pero también se preocuparon por salvaguardar la individualidad de cada persona, y defendían su derecho a la libre determinación; de ahí algunos de sus resquemores con la propaganda seudomarxista, que hiperbolizaba la consigna de la dictadura del proletariado como dictadura del Estado sobre el individuo. Esta vieja polémica contra el marxismo no se abandonaría, y aún hoy día le quita el sueño a muchos ideólogos burgueses.

Concebían la marcha de la historia como un proceso sujeto a leyes, y no como algo arbitrario. El racionalismo se imponía sobre el irracionalismo y el voluntarismo, aun cuando éste aflorara con mayor frecuencia entre los anarquistas. Pero, por lo general, pensaban que la sociedad tenía sus mecanismos propios, que sólo debían ser engrasados periódicamente con la acción consciente de los pueblos. Al admitir cierto logro social, le adjudicaban un lugar especial en la dinámica del mismo a la lucha de clases, la cual veían no como una venganza individual sino como un reordenamiento necesario de la desbalanceada marcha de la historia hasta ese momento.

La Iglesia fue objeto constante de la crítica de estos hombres que denunciaban su función justificadora de las grandes desigualdades humanas, y atacaban su misión obstaculizadora de la emancipación humana. Aunque, por lo regular, eran respetuosos de la religiosidad e incluso se apoyaban en ocasiones en ella para defender sus propuestas humanistas.

En su lucha contra las ideas negativas, se enfrentaron al tradicionalismo y al reformismo. También las propias ideas del anarquismo

serían atacadas porque tampoco servían a la causa revolucionaria de instaurar la nueva sociedad, la cual consideraban no se lograría de golpe, sino gradualmente, pero a la vez rompiendo con muchos moldes arcaicos. Esto no presuponía desechar todo lo anteriormente creado por la civilización humana. Por el contrario, defendieron muchos de los logros materiales y espirituales creados por las sociedades pasadas, pero hasta ese momento sólo disfrutados por las oligarquías dominantes, y de lo que se trataba era de una mejor distribución que tampoco implicara la holgazanería y el indebido disfrute.

En sus utópicas formulaciones, deseaban afectar lo menos posible a los ricos, por lo que argumentaban que su objetivo no era eliminar completamente las diferencias entre los hombres, sino atenuar las desigualdades entre las clases. Por eso, apelaban a la moral e incluso al cristianismo para lograr tales objetivos. La misión que proclamaban consistía en completar las insuficiencias que había dejado la Revolución francesa, y hacer verdaderas sus consignas de igualdad, libertad y fraternidad. Para ello, criticaban cualquier tipo de odio racial o de subestimación de alguna de las diferentes etnias que componen la compleja población latinoamericana.

Aunque sus objetivos eran la emancipación social de nuestros pueblos, supieron que era necesario diferenciar las contradicciones y subordinarlas a conflictos de carácter nacional o regional cuando éstos fueran inminentes, para posteriormente plantearse tareas de mayor alcance. Preferían emprender las transformaciones por la vía pacífica, sin necesidad de acudir irreflexivamente a la violencia, y acudir a ella sólo cuando no hubiese otra alternativa para realizar sus ideales. Ante todo, fueron profundos críticos del capitalismo, de sus formas de explotación, así como de las formas precapitalistas que subsistían en Latinoamérica. Por eso, contribuyeron a la concientización de los pueblos latinoamericanos. Pero, además, se volcaron en su mayoría a la lucha política de su tiempo, y no fueron simples hipercríticos desde atalayas lejanas, sino que pusieron a prueba sus ideas y trataron de ensayar sus proyectos.

Quizás no se interesaron tanto por las cuestiones epistemológicas, ontológicas, metodológicas, etc., de mayor trascendencia filosófica. Hoy sus críticos refinados, desde la óptica de alguna corriente del pensamiento filosófico contemporáneo, les recriminan sus "insuficiencias" académicas, olvidando que estos antecesores del pensamiento socialista en América Latina se preocuparon más por estudiar los problemas concretos de cada país y de cada momento, y formular alternativas de desarrollo social que consideraban apropiadas para aquella época. Sus ideas, por su trascendencia, merecen ser conocidas hoy y estudiadas a la par que los especulativos y abstractos sistemas filosóficos que se les enfrentaban y que el pensamiento burgués se recreó en generar por esa época, desvinculados en su mayoría de la terrenalidad, que en última instancia siempre los alimenta.

Batallas de los precursores del marxismo en América Latina

Aunque en ocasiones resulta difícil determinar cuáles han sido los pioneros del marxismo en América Latina, y muchos investigadores reclaman para una determinada figura la condición de "primer marxista" de América –que, a nuestro juicio, resulta una disputa bizantina, pues siempre existe la posibilidad de que nuevas investigaciones den a conocer uno anterior–, de lo que se trata es de, acorde con los presupuestos de los cuales hemos partido para considerar lo que es un marxista, llegar a establecer quiénes fueron sus principales precursores, qué papel desempeñaron en el desarrollo del marxismo en cada circunstancia y cómo enfrentaron los argumentos del pensamiento burgués de su respectiva época. En tal caso, tomamos en consideración a hombres nacidos en esta región y que desplegaron la mayor parte de su vida también en ella. Pues es conocido que a estas tierras llegaron algunos europeos y se establecieron aquí, pero que ya eran propiamente marxistas, como Pablo Zierold en México y Germán Ave-Lallemant en Argentina.

Uno de estos precursores del marxismo en Latinoamérica fue el cubano Carlos Baliño (1843-1926), quien dada su estancia por la década del ochenta en Estados Unidos tuvo mayor vínculo con las

ideas marxistas y llega a profesarlas abiertamente, aunque no sin influencias lasalleanas y reformistas[779]. Su primer mayor acierto fue haber comprendido oportunamente, junto a Martí, la necesidad de luchar primero por la liberación nacional del pueblo cubano antes de emprender la emancipación social. Así, con la instauración de la república neocolonial, emprendería sus mejores batallas por el marxismo hasta concluir, junto a Mella, fundando el Partido Comunista en 1925.

En su pensamiento, a pesar de no evidenciarse un conocimiento amplio ni profundo de las obras de Marx y Engels, sí se aprecia un dominio básico de la concepción materialista de la historia y de las categorías principales del materialismo histórico. Su formación autodidacta, dada su extracción obrera, le acredita un mayor mérito.

En uno de sus primeros artículos (1889), dedicado a la agitación política de la clase obrera y tomando como ejemplo al propio Jesucristo como uno de los primeros agitadores de la historia en su lucha contra los poderosos de la Tierra, señala:

> En nuestros días se lleva a cabo una agitación más profunda, más vasta, más trascendental que todas las que han precedido en la historia. Trátase de volver su herencia a los desheredados; de colocarlos en posesión del patrimonio que se les había usurpado; de emancipar al trabajador y asegurarle el goce íntegro de su riqueza que crea con el esfuerzo de sus brazos o de su inteligencia...[780]

Aquí se aprecia su concepción de que el obrero debe recibir el producto íntegro de su trabajo, teoría ésta que había recibido la crítica marxista, pero lo más significativo es su optimismo respecto al futuro triunfo del socialismo, que no le abandonaría durante toda su vida.

---

779 Carmen Gómez. *La evolución del pensamiento social de Carlos Baliño,* Academia de Ciencias de Cuba, La Habana: 1984.

780 Carlos Baliño. *Documentos y artículos*, Ediciones DOR, La Habana: 1976, p. 29.

A su juicio, "la humanidad va trazando una espiral infinita en su camino progresivo"[781] y, aunque consideraba que "el progreso se realiza con nosotros o sin nosotros"[782], recomendaba la activa participación de los hombres para alcanzar los objetivos emancipadores y no dejarse abandonar a la ciega fatalidad. Ésta resultaría una tesis importante en la trayectoria posterior del marxismo latinoamericano, pues no faltarían algunos pretendidos marxistas que, confiados ciegamente en la inexorabilidad de la historia, pretenderían sentarse a esperar ver derrumbarse por sí mismo el edificio del capitalismo. Tal fatalismo resultaría muy nefasto, sobre todo cuando injustamente se le quería achacar como inherente a la concepción materialista de la historia, lo cual muestra o un real desconocimiento de ella o una pérfida tergiversación.

Para Baliño, el socialismo científico que llama por su nombre, no admite "leyes fatales e ineludibles"[783] en el desarrollo social y, por eso, estimula el factor subjetivo, la libre actuación de los hombres para transformar sus condiciones de existencia. Así, en 1906 sostenía:

> Yo no estoy, todavía, por los procedimientos violentos en la cuestión obrera, ni lo estaré mientras tenga esperanzas de que por las vías pacíficas puedan llegar a plantearse las fórmulas redentoras del socialismo; pero dondequiera que los que estén en autoridad se opongan a la propaganda y al libre desenvolvimiento de las nuevas ideas, yo seré un rebelde contra esa autoridad, y si me viese en la alternativa de optar entre la revolución social o la perpetuidad del salario, yo optaría por la revolución con todas sus violencias y desastres.[784]

Esto confirma la idea de que los marxistas no han sido incendiarios ni terroristas por naturaleza, como la propaganda burguesa siempre se ha encargado de presentarlos, sino que por regla

781 *Ibíd.*, p. 34.

782 *Ibíd.*, p. 30.

783 *Ibíd.*, p. 60.

784 *Ibíd.*, p. 40.

general han preferido que los partos de la historia se produzcan de manera natural, pero ante los obstáculos que anteponen las fuerzas constrictivas de la reacción no han vacilado en optar por los fórceps revolucionarios.

Una de las batallas principales que libró Baliño fue contra los moralistas burgueses que trataban de mejorar la sociedad con simples prédicas. Aseguraba que "el régimen burgués desmoraliza la sociedad"[785] y que el socialismo era "el único capaz de moralizar las costumbres y las ideas, haciendo que la sociedad descanse sobre las bases de la absoluta y eterna justicia"[786]. De tal modo, atacaba las bases mismas de las concepciones idealistas del desarrollo social y preveía acertadamente las nuevas relaciones morales que el socialismo gestaría entre los hombres a partir de su triunfo.

Baliño supo también defenderse contra quienes atacaban el socialismo por tratar de manera igualitaria a todos los hombres, sin tomar en cuenta las diferencias naturales que existen entre ellos, argumentando lo siguiente:

> Lo que quiere el socialismo es igualdad de condiciones y de oportunidades. La yerba y la encina no son iguales pero encuentran igualmente en la naturaleza, savia, aire y luz para desarrollar su existencia y realizar su destino. En la sociedad actual hay hombres-yerbas que tienen savia suficiente para alimentar una encina, y hombres-encina que apenas tienen la savia que necesitan y cada uno podrá desarrollar su existencia y realizar su destino.[787]

Confirmando una vez más que el marxismo no presupone la anulación de la individualidad, ni mete al hombre en un baño de

785 *Ibíd.*, p. 110.

786 *Ibíd.*, p. 109.

787 *Ibíd.*, p. 122.

ácido sulfúrico, como sostendría después Sartre[788] en sus intentos por completarlo con su antropología existencialista.

Así se observa que ni los argumentos del antimarxismo contemporáneo son tan novedosos, ni tampoco el pensamiento marxista latinoamericano permaneció pasivo ante tales ataques. Se vio Baliño precisado a esclarecer aún más sus concepciones y anticipaciones sobre el futuro socialista. Y no sólo a responder a los infundios burgueses, sino que se caracterizó por emplazar constantemente a los apologistas del capitalismo sobre la base de los nuevos fenómenos que éste presentaba, y en particular en las condiciones del suelo latinoamericano.

El pensamiento de Baliño, como el de la mayoría de los marxistas latinoamericanos, no ha quedado plasmado en voluminosas obras o estudios analíticos detallados, sino en folletos de agitación, manifiestos, cartas, programas, etc., dirigidos básicamente a la acción revolucionaria, al parecer más en consonancia con aquel postulado de que no le interesaba tanto interpretar el mundo como transformarlo. Para ese fin fundó partidos, y se entregó a la lucha revolucionaria. ¿Acaso esta actitud ante la vida política no cumplimenta otro requisito básico para considerar a alguien como un marxista? Obviamente, Baliño compartía las ideas básicas del marxismo. Tal vez pudiera alegarse entonces que no era un científico, a lo que se podría responder que sería lo más antimarxista imponer este esquema deductivamente a cada personalidad identificada con el marxismo en el contexto latinoamericano, como en cualquier otra parte, y por tanto obligaría a revisar constantemente el esquema de partida. O, de lo contrario, el número de marxistas latinoamericanos y en otras partes del mundo se reduciría considerablemente. De lo señalado por Engels sobre Marx, en cuanto a su interés por la ciencia y la condición de haber sido él mismo un científico, no debe inferirse que para ser marxista haya que tener la genialidad de Marx sino su amor, su interés y sobre todo su confianza por los

788 Jean-Paul Sartre. *Cuestiones de método*, Instituto Cubano del Libro, La Habana: 1968.

resultados de la ciencia. Y esto no faltó ni en Baliño ni en el resto de los que podemos considerar propiamente marxistas en esta región, como el argentino Juan B. Justo (1865-1928).

En ocasiones a Justo se le cuestiona su condición de marxista, tanto por la influencia que tuvieron en él las ideas de corte liberal y positivista, como por su vínculo posterior con la socialdemocracia europea, pero el sólo hecho de haber traducido *El capital* y haber divulgado las ideas de Marx en esta región le ameritan la condición de precursor del marxismo.

En relación con este tema del lugar de la ciencia en la sociedad, Justo, que se había formado en un ambiente positivista y por tanto de la exaltación de la misma, llegó a negar que la ciencia fuese una actividad exclusiva de los sabios, y la consideraba como una manifestación más de la vida cotidiana.[789]

Pero, sobre todo, se enfrentó al criterio tan difundido por entonces, y que aún encuentra eco en algunas doctrinas del determinismo tecnológico, de que la ciencia y la técnica por sí solas darían solución a las grandes calamidades de la sociedad. En ese sentido, Justo contribuyó a que prevaleciera el acertado enfoque marxista sobre el papel de la ciencia y la técnica en el desarrollo social y, en general, según Hugo Biagini "a introducir entre nosotros el modelo marxista en la interpretación macro-histórica".[790]

Tales análisis presuponían para él romper con las fórmulas simplificadoras y las doctrinas esquemáticas, y desarrollar lo que él denominaba "un método popular de acción histórica" al efectuar su balance de los inicios del socialismo en Argentina[791]. El problema radica en determinar hasta qué punto Justo fue consecuente con ese principio en muchas ocasiones en que el evolucionismo spenceriano impuso su huella e hizo de él "más un reformista que un revolucionario".[792]

789 Hugo Biagini. *Filosofía americana e identidad*, Eudeba, Buenos Aires: 1988, p.170.

790 *Ibíd.*, p. 174.

791 Juan B. Justo. *Socialismo*, Editorial La Vanguardia, Buenos Aires: 1920, pp. 101-107.

792 S. Liss. *Marxist..., op. cit.*, p. 43.

Aunque Justo compartió muchas tesis coincidentes con el marxismo, como la de que el proletariado jamás tendría las necesarias libertades en el capitalismo para su desarrollo individual, sin embargo, no prestaba tanta atención a su papel, tomando en consideración las condiciones de Argentina, donde la clase obrera era aún débil. En la trayectoria de su pensamiento se aprecia que estuvo más cerca de Marx al inicio que al final.

Así decía cuando compartía el criterio fatalista, de corte positivista, de que la marcha de la historia es un proceso inexorable:

> El mundo de la historia es una masa de hombres y cosas movidos y moldeados por fuerzas tan regulares como las que mueven el sistema solar y han moldeado la corteza terrestre. Los fenómenos históricos son también lógicos y necesarios, consecuencias fatales de combinaciones dadas de circunstancias. Una neoformación social, una revolución, la expansión o la decadencia de una raza, deben producirse en condiciones tan regulares y determinables como la cristalización de un mineral, una descarga eléctrica, la evolución de una especie.[793]

Indudablemente estaba al margen del marxismo. Pero también lo estaría cuando se negaba a aceptar la inevitabilidad del socialismo y la dictadura del proletariado, por considerar que significaría instaurar una nueva élite en el poder.

Tanto daño podía hacerle a la imagen del marxismo en Latinoamérica que se le identificará con las tesis fatalistas y darwinistas sociales, a través de una figura que se consideraría representante del marxismo como Justo, como para que se entendiera que un marxista renegaba de la dictadura del proletariado por considerarla una forma simple más de dictadura. En ambos casos, el antimarxismo parecía emerger del propio marxismo. Pero la cuestión consiste en precisar hasta qué punto fue marxista quien sólo aceptaba la lucha de clases y el papel del factor económico en la historia, pero estaba en desacuerdo con un devenir dialéctico del curso de

793 H. Biagini. *Filosofía..., op. cit.*, p. 171.

la misma, y mucho más con la necesidad de la revolución social. Entonces tal vez se está en mejores condiciones de comprender por qué en algunos casos el antimarxismo encontró caldo de cultivo favorable entre algunos a quienes la opinión generalizada calificaría como marxistas.

Muy distinto es el caso de Luis Emilio Recabarren (1876-1924), quien combatiría el reformismo de Justo y es considerado como el padre del movimiento obrero chileno y primer marxista en ese país[794]. Sus primeras batallas fueron a la par contra la burguesía y contra el anarquismo, que entorpecía la lucha de la clase obrera contra aquella. Estaba convencido de que la única solución para el proletariado era "abolir toda propiedad particular o privada"[795] y establecer "la dictadura del proletariado"[796], pues pensaba que:

> … actualmente vivimos bajo una perenne y rigurosa dictadura burguesa que nos obliga a vivir desnudos, hambrientos y esclavizados. La dictadura del proletariado significa obligar a la burguesía a someterse a la voluntad del pueblo, que no admite ser ni explotado ni oprimido. Asegurada una organización de modo que no pueda volver a imperar el régimen de explotación, la dictadura del proletariado cesará por sí sola.[797]

Es muy oportuno que Recabarren haya planteado esta idea porque, además, desenmascara la dictadura de la burguesía, palabra que tanto escozor producía a los oídos de esta clase, cuando se trataba de emplearla contra ella.

Resulta significativo que este dirigente obrero, que de manera también autodidacta llegó al marxismo, recalcara la transitoriedad futura de la dictadura del proletariado como etapa imprescindible

---

794 Digna Castañeda. "Prólogo", Luis Emilio Recabarren. *Obras*, Casa de las Américas, La Habana: 1976, p. 17.

795 *Ibíd.*, p. 30.

796 *Ibíd.*

797 *Ibíd.*, p. 17.

pero no eterna hacia una sociedad donde se distribuiría mejor la riqueza, lo cual no significaba que despojara a los individuos de todos sus bienes, como la propaganda antimarxista señalaba. Apuntaba Recabarren que: "No se piense que con esta transformación los ricos de hoy vayan a ser pobres mañana"[798]. Pues eso no sería socialismo, sino simple cambio de posesión de la riqueza. Como puede apreciarse, también en este marxista no sólo prevalecen algunos elementos utópicos al considerar que, una vez establecida la propiedad colectiva y común, se repartiría el producto del trabajo "en la justa proporción que cada cual necesita según sus gustos"[799], sin tomar en consideración la infinita capacidad que tiene el hombre de producir objetos nuevos y actividades, y la imposibilidad real de poder satisfacer jamás ese factor tan subjetivo que es el gusto, en lugar de plantearse la satisfacción de las necesidades racionales, objetivamente determinables, como es aspiración del comunismo a diferencia del socialismo. Sin embargo, estaba convencido y quería persuadir a los timoratos burgueses frente al socialismo, al igual que lo habían hecho anteriormente otros socialistas utópicos, de que aquella sociedad no sería tan perjudicial para ellos; por eso aseguraba:

> Creemos que toda persona que llegue a comprender completamente el socialismo no podrá rechazarlo y concluirá por ser su abnegado defensor, en la convicción de que esta doctrina es la única que, llevada a la práctica, realizará realmente la felicidad humana.[800]

No era simple demagogia, ni un ardid para engañar a los burgueses; era sencillamente el producto de la incapacidad para efectuar un más exacto pronóstico de las particularidades de aquella sociedad cuya construcción aún no se había experimentado en parte alguna, sumado al profundo espíritu humanista que le llevaba

798 *Ibíd.*, p.105.

799 *Ibíd.*

800 *Ibíd.*, p. 104.

a negar, por principio, la posibilidad de que en la futura sociedad alguien se sintiese desprotegido e injustamente tratado.

El humanismo de nuestros primeros marxistas constituyó una poderosa arma de combate en su enfrentamiento con la ideología burguesa, aun cuando muchos de sus argumentos no se diferenciaran sustancialmente del humanismo burgués, por su carácter abstracto y especulativo en ocasiones. Pero también facilitó algunas veces el diálogo franco entre marxistas y antimarxistas, cuando estos últimos llegaban a reconocer que, aunque discrepaban de los resultados a alcanzar por los marxistas, no dudaban de sus humanistas intenciones.

De manera similar, los marxistas como Recabarren reconocían que la burguesía había aportado muchos y valiosos elementos a la civilización moderna y que había operado un marcado progreso en la moral, pero a la vez planteaban que el carácter explotador e inhumano de aquella nueva forma de velada esclavitud atentaba contra todo el progreso humano y debía ser superado, inevitablemente, por otra sociedad superior. Sostenía que:

> Si el socialismo es una doctrina que, introducida en la vida social, política y económica aumenta los goces y felicidades, con solo ir modificando paso a paso las costumbres, tiene en el pasado una razón de su evolución. El mundo ha sido en su carrera hasta el presente una cadena de transformaciones. El socialismo será una transformación inevitable. Lo que hoy hacemos los socialistas es guiar a esa transformación para que no se desvíe del espíritu de amor y justicia que debe serle inseparable.[801]

Con el objetivo de que esa inevitabilidad no tuviese que imponerse por medio de la violencia sangrienta, Recabarren ponía sus mayores esperanzas en la acción revolucionaria legal. Sirva este hecho como un ejemplo más para desbaratar los ataques que

801 *Ibíd.*, p. 115.

consideran siempre a los marxistas como incendiarios, irracionales y maquiavélicos compañeros de las acciones violentas.

Recabarren estaba seguro de que "la historia del mundo es la historia de las transformaciones y del progreso"[802], por lo que el advenimiento del socialismo a la larga sería inexorable, pero no compartía las tesis fatalistas, sino que incitaba a los socialistas a guiar esas transformaciones, con el fin de evitar las mayores torceduras posibles y, para ese fin, recomendaba utilizar todas las formas de lucha. El optimismo histórico, que hemos considerado inherente a la concepción marxista del mundo, está muy presente en él cuando plantea que "la humanidad marcha progresivamente a su perfección"[803] y por eso el socialismo, según su criterio, estaba muy cerca como progreso maravilloso.

Se debe destacar su labor como marxista orgánico que fue, porque se vinculó activamente a la lucha política tanto en su país, donde organizó el primer movimiento obrero significativamente marxista de América Latina, en 1912[804], como en Argentina. No sólo apeló a la ciencia, sino también al sentimiento: "La ciencia es la comprobación matemática de nuestra razón, de la razón de ser de la doctrina socialista. El sentimiento es la razón moral"[805]. De este modo, cumplimenta otros de los requisitos que tomamos como parámetros para otorgarle el calificativo de marxista. Pero tal vez entre los elementos más novedosos que caracterizan su pensamiento, está haber ofrecido uno de los primeros análisis marxistas sobre el parlamentarismo burgués en América Latina[806]. Otra idea destacable fue su visión dialéctica de las transformaciones que debían operarse en el hombre al triunfo del socialismo.

802 *Ibíd.*, p. 116.

803 *Ibíd.*, p. 142.

804 S. Liss. *Marxist..., op. cit.*, p. 76.

805 L. E. Recabarren. *Obras, op. cit.*, p. 127.

806 Michael Lowy. *El marxismo en América Latina*, Ediciones Era, México: 1980, p. 73.

Respondiendo a las dudas de los escépticos ante la posibilidad de realizar el ideal socialista, Recabarren respondía que:

> … eso es porque juzgan las cosas bajo el modo de vivir actual y con la cultura actual. Pero hay que pensar que la inteligencia también progresa como todas las cosas y con mayor rapidez y más razón. Los hombres del futuro, más inteligentes que los de hoy, salvarán todos los obstáculos y peligros con más seguridad.[807]

Es decir, estaba consciente de las dificultades que implicaba emprender la construcción de aquella sociedad diferente con los hombres de su tiempo; a su juicio, no eran capaces, en aquellos momentos, pero confiaba en preparar a las futuras generaciones para ese objetivo. Preveía con razón que ellas sí podrían intentarlo, como la historia demostró, aunque aún subsistan muchos ejemplares de aquellos escépticos que más bien siguen perteneciendo al pasado y dificultan la marcha al futuro.

Recabarren tuvo la suerte de poder vivir la experiencia del inicio de la construcción del socialismo en la Unión Soviética. A su regreso, en 1923, defendió con más ahínco la causa por la cual había luchado, y comparó el surgimiento de una nueva forma de democracia con las falacias de la democracia burguesa, especialmente en su país[808]. Tanto este hecho como el resto de sus principales obras, y su propia actividad política arraigada en Chile, ponen en duda la crítica que se le hace de haber subestimado la cuestión nacional[809], así como su dedicación mayor a los problemas de la clase obrera, o el denominado "obrerismo", y la poca atención a las cuestiones agrarias. En verdad consideraba que el socialismo no era una tarea solamente obrera, sino de las grandes mayorías de la nación explotada.[810]

---

807 L. E. Recabarren. *Idem.*, p.164.

808 L. E. Recabarren. "La Rusia obrera y campesina", *Obras escogidas*, Editorial Recabarren, Santiago de Chile: 1965, pp. 182-183.

809 M. Lowy. *Idem*, p. 17.

810 Alejandro Witker. "El marxismo en Chile", *Memoria* (México), No. 27 (1984), p. 373.

Algunas de las insuficiencias de los primeros marxistas latinoamericanos respecto al análisis de las cuestiones agrarias, serían básicamente erradicadas a partir de Mariátegui, Mella y Agustín Farabundo Martí.

El dirigente estudiantil cubano Julio Antonio Mella (1903-1929) fue uno de los primeros en contribuir a la desmitificación de la obra martiana[811], e insistir en la necesidad de la alianza de los obreros con los campesinos, estudiantes e intelectuales progresistas frente a la burguesía nacional y extranjera[812]. Una de sus más significativas batallas, en relación con este aspecto, la llevó a cabo contra el aprismo del peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, quien subestimaba el papel de la clase obrera en Latinoamérica y, sin embargo, se presentaba como genuino continuador del marxismo[813], lo cual muestra que no sólo en Europa, sino también aquí el antimarxismo se ha disfrazado de marxismo. Según Haya, "solo el aprismo ha sido el verdadero movimiento que conoció a Marx, el que lo ha interpretado en su verdadera significación y trascendencia, el que ha sabido que la esencia del marxismo es su negación"[814]. Por tal extraña dialéctica, que por un lado pretendía ser más marxista que el mismo Marx y por otro renegaba de él, Mella la caracterizaría en verdad como una caricatura de marxismo que encubría posiciones reformistas y oportunistas, encubiertas con un lenguaje de indigenismo filantrópico. Haya respondió a los ataques de Mella considerándolo un dogmático seguidor de la línea de la Tercera Internacional y de la política sectaria de los comunistas, e insistía en que "el mérito histórico del aprismo ha sido reivindicar al marxismo filosófico de

811 Carmen Guerra, Liana Bosch y Juan Sánchez. "Mella en la historia", *Islas* (Santa Clara), No. 59 (1978), pp. 24-72.

812 "El proletariado de todos los países, la clase campesina y todos los pueblos oprimidos serán los que liberen al mundo de sus dos plagas más siniestras: el capitalismo y el imperialismo". Julio Antonio Mella. *Documentos y artículos,* Ediciones DOR, La Habana: 1975, p. 230.

813 Víctor Raúl Haya de la Torre."Discursos", *Obras completas*, p. 485; citado por H. García Salvatecci. *Haya de la Torre o el marxismo..., op. cit.*, p. 105.

814 *Ibíd*.

todas las desfiguraciones a las que lo habían sometido sus traficantes criollos"[815], y trataba de reivindicar el marxismo dialéctico frente al ortodoxo y fanatizado.

Por su parte, Mella criticaba en el aprismo el tratar de aprovechar el espíritu antiimperialista de las masas populares, pero desde una posición pequeño burguesa temerosa de perder sus prebendas y, por tanto, no dispuesta a transitar definitivamente hacia el socialismo.

La polémica entre Mella y Haya fue una de las batallas más interesantes del marxismo y el antimarxismo en América Latina durante la tercera década de este siglo, pues el aprismo llegó a ganar alguna influencia en otros países latinoamericanos y se mantendría como movimiento político fuerte en el Perú, desembocando definitivamente en la socialdemocracia, y las críticas de Mella contribuirían a la temprana identificación de su carácter.

El marxismo de Mella, no obstante su juventud, era mucho más elaborado que el de Baliño, pues no aflorarían en él elementos utopistas, ni otra influencia que no fuera precisamente la de Lenin. Sin embargo, considerar a Mella un dogmático seguidor de Moscú, como había pretendido Haya, era algo que estaba muy lejos del verdadero espíritu de su pensamiento, pues aunque admiraba profundamente al genial dirigente ruso y en general la experiencia de aquel país, siempre mantuvo la postura de dejar claras las diferencias en cuanto a las condiciones y, por tanto, las actitudes disímiles que se esperaban de un marxista en América Latina.

Al producirse la muerte de Lenin, y tras criticar la hipocresía de la prensa burguesa de la época, Mella escribió:

> En su tiempo y en su medio, fue un avanzado y un superhombre, que supo con el poder de su genio dar un impulso a la transformación de una civilización. No pretendemos implantar en nuestro medio, copias serviles de revoluciones hechas por otros hombres en otros climas, en algunos puntos no comprendemos ciertas

815 *Ibíd.*, p. 134.

> transformaciones, en otros nuestro pensamiento es más avanzado pero seríamos ciegos si negásemos el paso de avance dado por el hombre en el camino de su liberación. No queremos que todas sean de esta o aquella doctrina, esto no es primordial en estos momentos que, como en todo, lo principal son los hombres, es decir, seres que actúen con su propio pensamiento y en virtud de su propio raciocinio, no por el raciocinio del pensamiento ajeno, no seres conducidos. Personas, no bestias.[816]

Así se pone de manifiesto un rasgo característico de la personalidad de Mella, pero que también estaría presente en otros marxistas latinoamericanos: mantener un criterio propio sobre las transformaciones que demandaba esta región y sus diferencias sustanciales con la realidad en la que se había producido la primera revolución socialista. Desgraciadamente, esta postura no se asumió siempre, y en ocasiones la copia de esquemas afectó sensiblemente también la visión de algunos marxistas en estas tierras.

Mella cristaliza su pensamiento en la década crítica del veinte, cuando madura la conciencia nacional y antiimperialista del pueblo cubano, de ascenso del movimiento obrero, campesino, estudiantil, por lo que puede considerarse un producto de ella, pero en el ámbito latinoamericano sería producto de la agudización del enfrentamiento de nuestros pueblos con el imperialismo yanqui y de la Europa de los primeros años de realización del socialismo. La depuración del reformismo, el oportunismo y el anarquismo que se había producido en el seno del movimiento comunista internacional en ese período, le permitió evitar errores que habían sido frecuentes en otros marxistas latinoamericanos. Aunque conoció las ideas e incluso utilizó las de algunos representantes de la filosofía burguesa de su tiempo como Nietzsche, Russell, etc., no se dejó arrastrar por ninguna de ellas.

Fue uno de los primeros marxistas latinoamericanos que desentrañó el vínculo entre las oligarquías nacionales y la dominación

816 J. A. Mella. *Op. cit.*, p. 88.

imperialista[817], indicando cuál debía ser la estrategia a seguir por el movimiento obrero, con el apoyo de las demás fuerzas. Pues, a su juicio, "la causa del proletariado es la causa nacional (…) El proletariado representa el porvenir y la lucha social revolucionaria es el único camino a seguir"[818]. Por lo que recomendaba a los demás sectores subordinarse a la causa de la emancipación de éste, que significaría la de todos. Consideraba que "luchar por la Revolución Social en Las Américas, no es una utopía de locos o fanáticos, es luchar por el próximo paso de avance en la historia".[819]

A su juicio, "… la revolución social es un hecho fatal e histórico independiente de la voluntad de los visionarios propagandistas"[820], y aunque insistía en que "la victoria llegará a nuestra clase por ineluctable mandato de la historia"[821], no cayó en el fatalismo ciego que estimulaba la inactividad, sino por el contrario recomendaba que:

> … lo importante no es pensar que vamos a realizar la revolución dentro de unos minutos, sino si estamos capacitados para aprovechar el momento histórico cuando éste fatalmente llegue. No es una lotería, la revolución es un pago a plazo fijo aunque ignorando el día exacto.[822]

Lo que evidencia tanto su distanciamiento de las tesis anarquistas, voluntaristas o ultraizquierdistas, como de la pasividad oportunista, y lo demostró con su ejemplo personal como dirigente estudiantil, obrero, comunista, tanto en Cuba como en México, en la arena internacional donde combatió.

Se destacó en él la claridad dialéctica para diferenciar los objetivos principales de la lucha en cada momento, los aliados

---

817 M. Lowy. *El marxismo…, op. cit.*, p. 45.

818 J. A. Mella. *Documentos…, op. cit.*, pp. 124-125.

819 *Ibíd.*, p. 83.

820 *Ibíd.*

821 *Ibíd.*, p. 241.

822 *Ibíd.*, p. 257.

potenciales, los enemigos reales, etc. Y aunque centraba su confianza en la capacidad y posibilidades de la clase obrera, tomaba muy en cuenta las potencialidades del campesinado, el estudiantado e incluso sectores de la pequeña burguesía, lo que indiscutiblemente, para las condiciones específicas de América Latina, era muy apropiado.

En su pensamiento no sólo abundan reflexiones sobre la política y la lucha revolucionaria, sobre la marcha de la humanidad, el progreso social, el papel de la ciencia, de la cultura, las artes, la religión, la moral, etc., que indican su profunda meditación filosófica sobre el hombre, de gran raigambre martiana y marxista a la vez. El optimismo histórico no le abandonó y lo coronó con su frase "todo tiempo futuro tiene que ser mejor"[823]. Indudablemente, Mella fue un marxista orgánico, enemigo del patrioterismo burgués y defensor de un patriotismo revolucionario "en este siglo de internacionalismo"[824]. Por eso convocaba en 1925 "una Internacional americana capaz de sumar a todas las fuerzas antiimperialistas y revolucionarias del continente para formar un frente único y poder contrarrestar la grandiosa influencia del enemigo"[825], evidenciando su distanciamiento de todo sectarismo y adelantándose precozmente a la táctica posterior del movimiento comunista internacional, pues atisba que "en este siglo los cambios no se harán por naciones aisladas. La civilización se universaliza. Un cambio en Europa y en Asia ha de tener influencia definitiva en la América"[826], como la historia del socialismo mundial posteriormente ha demostrado y está demostrando.

Mella fue un marxista de su tiempo, pero proyectado al futuro y sin ningún engreimiento, pues como marxista sabía que "reconocer un error y enmendarse es ser infalible"[827], y esa debía ser una

---

823 J. A. Mella. *Documentos*, *op. cit.*, p. 72.

824 *Ibíd.*, p. 200.

825 *Ibíd.*, p. 213.

826 *Ibíd.*, p. 214.

827 *Ibíd.*, p. 203.

cualidad básica de un revolucionario, además de la "comprensión absoluta y su identificación total con la causa que defiende"[828]. Pero, sobre todo, debía saber "aplicar el marxismo a todos los problemas"[829], lo que no era igual a aplicar un esquema preconcebido sino creadoramente, como él mismo fue capaz de hacerlo.

Tanto en Mella como en Mariátegui el marxismo alcanzó una mayor raigambre latinoamericana, fue utilizado como un verdadero instrumento crítico para la comprensión y transformación de sus estructuras de manera original y auténtica. Por eso llegó a ser acusado de trotskista[830], dadas sus diferencias con la visión dogmática del marxismo, que comenzaba a proliferar al inicio de la época de Stalin, y por su interpretación propia de muchos fenómenos del ámbito revolucionario internacional y en particular del latinoamericano.

Muchas fueron también las batallas que desarrolló José Carlos Mariátegui (1894-1930) en *Defensa del marxismo*, como denominó a una de sus obras principales, pero sólo haremos referencia a algunos de sus aspectos más significativos. Tal vez la más importante la haya desarrollado consigo mismo en la evolución de su pensamiento, el cual tuvo que irse depurando de elementos tempranos de socialismo utópico y de la ideología aprista, que también compartió hasta el momento en que se percató del carácter reformista, pequeño burgués, nacionalista, extrapolador de la cuestión indigenista, etc. Por su parte, Haya de la Torre atacó a Mariátegui por intelectualista, por confusionista, por no vincularse a la acción revolucionaria, aun cuando permaneciese al final de su vida en un sillón de ruedas por invalidez. La batalla de Mariátegui consigo mismo fue muy aguda durante su estancia en Europa, principalmente en Italia, donde recibió la influencia de múltiples representantes de la filosofía burguesa de la época y también del marxismo en sus más diversas

828 *Ibíd.*, p. 266.

829 *Ibíd.*

830 M. Lowy. *El marxismo..., op. cit.*, p. 18.

expresiones, desde el de la Segunda Internacional hasta el de la Rusia soviética.

Por su vasta cultura y su amplia manera de mirar las cosas, desde una perspectiva en esencia marxista ha sido considerado como "un exponente del marxismo abierto"[831] y, por tanto, antidogmático, por paradójicas que resulten sus ideas sobre los dogmas, como analizaremos más adelante. Pero también ha sido criticado por la huella que siempre dejaron sobre su pensamiento Croce y Sorel por no llegar a comprender el materialismo dialéctico[832], pasando por alto que, en su época, tal diferenciación en la filosofía aún no tenía la connotación que adquiriría en la época siguiente por su voluntarismo de corte nietzscheano[833]. En fin, por un sinnúmero de rasgos que podrían llegar a poner en duda hasta su condición de marxista propiamente. Sin embargo, son suficientes los elementos que caracterizan a Mariátegui como un marxista, y no nos detendremos a replicar tales acusaciones. De mayor interés resulta, de acuerdo con los objetivos de este análisis, valorar algunos de los principales argumentos que escribió el destacado pensador peruano para defender el marxismo y enriquecerlo de manera concreta en el ámbito latinoamericano.

Su obra principal, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, es una muestra sustancial de cómo se debía utilizar el marxismo efectiva y creadoramente por un "marxista convicto y confeso"[834], como se declaraba, a partir del análisis de los problemas socioeconómicos más medulares, como la distribución de la tierra, así como de otros factores de carácter superestructural no menos importantes y que destacó adecuadamente, por sus repercusiones en el mundo latinoamericano, como el religioso y el étnico.

Uno de sus primeros choques sería contra el socialdarwinismo que había impregnado el espíritu positivista de la mayor parte de

---

831 S. Liss. *Marxist..., op. cit.*, p. 129.

832 Jaime Massardo. "El marxismo de Mariátegui", *Dialéctica* (Puebla), No. 18 (1986), p. 96.

833 F. Posada. "Los orígenes del pensamiento...", *op. cit.*, p. 23.

834 J. C. Mariátegui. *Siete ensayos..., op. cit.*, pp. 23-24.

las investigaciones sociológicas en América Latina hasta entonces, y había llegado a proponer encontrar una solución con un mejoramiento racial, a lo que Mariátegui respondía:

> La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborigen con inmigrantes blancos es una ingenuidad antisociológica, concebible solo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos.[835]

De igual modo, el "Amauta", como también se conoce a este intelectual peruano, se oponía a reducir el problema a una cuestión moral o de educación, y hurgaba en sus raíces socioeconómicas y políticas[836] las verdaderas causas de dicha cuestión. Con estos ataques al socialdarwinismo, en los cuales podría estar presente la influencia del marxista italiano Antonio Labriola, Mariátegui dejaba decantada las diferencias sustanciales entre marxismo y positivismo, los cuales con frecuencia son emparentados por algunos investigadores críticos de ambos, y a la vez dejaba atrás la etapa en que efectivamente el socialdarwinismo había estado presente entre algunos precursores del marxismo en América Latina.

Otro de sus combates estuvo dirigido contra quienes pretendían mantener vivo el espíritu del liberalismo, atacando al socialismo como algo pasajero y casual, a lo que él respondía:

---

835 *Ibíd.*, p. 28. En otra ocasión escribió: "Hasta hace poco la biología imponía sus términos a especulaciones sociológicas e históricas con un rigor impertinente y enfadoso. En nuestra América tropical tan propensa a ciertos contagios, esa tendencia ha hecho muchas víctimas", y entre ellas citaba al cubano Alberto Lamar Schweyer, ideólogo del machadato y autor de *Biología de la democracia*. J. C. Mariátegui. *Defensa del marximo*, Amauta, Lima: 1985, p. 24.

836 *Idem., Siete ensayos…*, p. 24.

> El pensamiento revolucionario y aun el reformista no puede ser ya liberal, sino socialista. El socialismo aparece en nuestra historia no por una razón de azar, de imitación o de moda, como espíritus superficiales suponen, sino como una fatalidad histórica.[837]

De tal modo dejaba definidas las opciones futuras para quienes decidiesen encomendarse a la tarea de defender ideas nacionalistas y revolucionarias. Debe aclararse que Mariátegui identificaba en última instancia el socialismo con el marxismo, y prefirió denominar a su partido socialista en lugar de comunista, no simplemente por sus discrepancias con la política de la *Komintern* que motivadas, como sostiene Diego Jaramillo, "por la obcecación de ésta en mantener la directriz del carácter proletario de los partidos"[838], sino porque consideraba más apropiado desde el punto de vista táctico utilizar tal denominación, sin que esto significase una identificación con la línea de la socialdemocracia.

En ocasiones utilizó abiertamente el concepto de comunismo, como en su polémica con Augusto Aguirre Morales, quien había impugnado sus tesis del comunismo incaico como premisa favorable a una fórmula socialista en el Perú. Mariátegui insistía en las diferencias históricas sustanciales que existían entre aquel tipo

---

837 *Ibíd.*, p. 26.

838 Diego Jaramillo. "Política y vida en el discurso político de Mariátegui", *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía* (Guadalajara), No. 10 (1987), p. 35. En otro de sus trabajos sobre Mariátegui, Diego Jaramillo sostiene: "Se puede enfatizar que la reivindicación de lo étnico-indígena y popular para la formación de la nación y la construcción del socialismo no es en función de volver a formas de sociedad ya superadas ni hacerle culto a las expresiones conservadoras o retrasadas de lo popular, sino que busca definir un proceso en el cual no puede haber una forma pura de dirección del proletariado, en una lucha de transformación del capitalismo, ni una propensión a estimular tendencias indigenistas dentro del proceso". D. Jaramillo. *La formación de la nación. Una aproximación al discurso político de Mariátegui*, Ponencia presentada al IX Foro Nacional de Filosofía de Colombia, Popayán: 1988, pp. 16-17.

de sociedad comunitaria y las modernas ideas de Marx y Sorel[839], pues en el comunismo incaico prevaleció la autocracia y la falta de libertad individual. Esta última, que había sido cultivada por la democracia burguesa, no podía ser borrada de golpe y porrazo de la sociedad socialista. Por eso Mariátegui puntualizaba:

> El socialismo contemporáneo es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia, no desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones. Aprecia y comprende todo lo que en la idea liberal hay de positivo; condena y ataca solo lo que en esta idea hay de negativo y temporal.[840]

De tal modo despejaba las dudas a quienes consideraban que el triunfo del socialismo significaba un retorno a la época de Moctezuma y de Genghis Khan, como sostenía el filósofo mexicano Vasconcelos, con quien Mariátegui polemiza frecuentemente por el temor de aquél al autoritarismo y a la pérdida de los derechos humanos.

Mariátegui supo recepcionar lo más avanzado del pensamiento filosófico y político de su país como hicieron otros marxistas latinoamericanos[841] de su tiempo, pero supo enfrentarse críticamente a aquella línea de pensamiento idealista, metafísica y conservadora que se oponía a la de sus mejores tradiciones. Así enalteció la visión marxista del trabajo, enfrentándose al filósofo peruano Alejandro Deústua, por su visión aristocrática y medieval del mismo. Para Mariátegui:

---

839 J. C. Mariátegui. *Siete ensayos…, op. cit.,* p. 61.

840 *Ibíd.*, pp. 62-63.

841 "Las tradiciones democráticas de este subcontinente jugaron un papel decisivo en la gestación del pensamiento marxista de algunos de sus mayores representantes". F. Posada. *Op. cit.*, p. 11.

> … la civilización occidental reposa totalmente sobre el trabajo. La sociedad lucha por organizarse como sociedad de trabajadores, de productores. No puede por tanto considerar al trabajo como una servidumbre. Tiene que exaltarlo y ennoblecerlo. El destino del hombre es la creación. Y el trabajo es creación, vale decir liberación. El hombre se realiza en su trabajo.[842]

Para tales afirmaciones se apoyaba directamente en las concepciones marxistas al respecto, también en las ideas del dominicano Pedro Enríquez Ureña y en su conocimiento de la ética indígena, donde el trabajo ocupa un primer orden. De tal modo, asumía una postura clasista desde las posiciones de la clase obrera que se realiza constantemente en el trabajo, también del campesinado indígena latinoamericano que ve en éste una de las primeras condiciones humanas.

Podrían entrebuscarse innumerables polémicas que sostiene Mariátegui en sus *Siete ensayos…*, así como en otros de sus artículos sobre diversas cuestiones de interés en que siempre aflora su enfoque marxista, su conocimiento de la obra de Engels, "el célebre autor del *Anti-Dühring*"[843], de Lenin, el restaurador más enérgico y profundo del pensamiento marxista[844], de Gramsci. Hay algo común en todas estas obras: el optimismo gnoseológico y el enfoque partidista, de clase, que revela en sus enfrentamientos, pues como él mismo declara: "Mi crítica renuncia a ser imparcial o agnóstica, si la verdadera crítica puede serlo, cosa que no creo absolutamente. Toda crítica obedece a preocupaciones de filósofo, de político o de

---

842 J. C. Mariátegui. *Siete ensayos…, op. cit.*, p. 135. Es evidente que las fuentes del pensamiento de Mariátegui no hay que buscarlas exclusivamente en Europa, como le criticaban los apristas, con el fin de desarraigarlo y con carácter marcadamente tendencioso para el posible efecto político de sus ideas en Perú y en el resto de América Latina. Volker Hovestadt. *José Carlos Mariátegui und seine Zeitschrift "Amauta"*, Peter Lang, Frankfurt am Main: 1987, p. 238.

843 *Ibíd.*, p. 159.

844 J. C. Mariátegui. *Defensa del marxismo, op. cit.*, pp. 21-22.

moralista”[845], dejando así sentada su posición frente al objetivismo burgués.

Pero donde mejor se pone de manifiesto ese rasgo es en su batalla contra el socialismo ético del belga Henri de Man y el reformismo de quienes pretendían poner en crisis al marxismo. Ante todo, Mariátegui decía: “El marxismo nos satisface por eso, porque no es un programa rígido sino un método dialéctico”[846]. Y se dio a la tarea de precisar algunas de las formas más usuales de reacción contra el marxismo de su época, así como las causas que las determinaban. A su juicio:

> El marxismo sufre desde fines del siglo XIX –esto es, desde antes de que se iniciara la reacción contra las características de ese siglo racionalista, entre las cuales se le cataloga– las acometidas, más o menos documentadas o instintivas de profesores universitarios, herederos del rencor de la ciencia oficial, contra Marx y Engels, y de militantes heterodoxos, disgustados del formalismo de la doctrina del partido.[847]

Esas eran las dos principales fuentes de donde se nutría el antimarxismo de entonces. Uno de los más sustanciales contraataques lo desarrolló Mariátegui en el plano filosófico, pues era común considerar que el marxismo no constituía propiamente una filosofía, sino una simple doctrina política o económica, pero al margen de los grandes avances recientes de la filosofía. El pensador peruano, primeramente, subrayó las fuentes teóricas enunciadas por Lenin, entre las cuales se destaca la filosofía clásica alemana, y precisó los nexos de Marx con Kant y Hegel. Apuntaba especialmente que:

---

845 *Idem., Siete ensayos…*, p. 208.

846 J. Vasconcelos. “Ideología”, *Marxistas de América*, Editorial Arte y Literatura, La Habana: 1985, p. 91.

847 *Idem.*, *Defensa…*, *op. cit.*, p.19.

> Marx, en primer lugar, no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria. Su obra, en parte, es filosofía, porque este género de especulaciones no se reduce a los sistemas propiamente dichos.[848]

De tal modo indicaba que la construcción de un sistema no le otorga exclusiva consideración de filosofía a un conjunto de ideas, que en muchas ocasiones no constituye más que un síntoma de pedantería y formalismo. Ya Engels, en su tiempo, había señalado que los sistemas eran lo más efímero de las filosofías y dejaba sentado que el marxismo no pretendía construir uno en una época de agonía de los sistemas filosóficos.

El pensamiento filosófico burgués contemporáneo no ha renunciado a la construcción de sistemas totalizadores que pretenden amoldar la realidad a un esquema preconcebido y en el ámbito latinoamericano, aún cuando no ha sido frecuente tal presunción, tampoco han faltado. Por otra parte, tampoco se puede negar que, en ocasiones, algunas interpretaciones dogmáticas del marxismo han tratado de convertirlo en un sistema apriorístico de leyes y categorías articuladas de tal forma que lo resuelven todo, incluso antes de determinar el objeto mismo. Pero ese no era el caso de Mariátegui. Él utilizaba el marxismo con la fluidez y versatilidad de un artista, y lo concebía de forma tal que no se reducía tampoco exclusivamente a la obra de Marx. Por eso rechazaba también aquellos ataques que intentaban presentar el marxismo como algo anticuado, que se habría quedado en la filosofía del siglo anterior.

"El marxismo –o sus intelectuales– en su curso posterior, no ha cesado de asimilar lo más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica poshegeliana o posracionalista"[849], sostenía Mariátegui, e inmediatamente contraatacaba señalando: "En vez de procesar el marxismo por retraso o indiferencia respecto a la

848 J. C. Mariátegui. *Defensa..., op. cit.*, p. 40.

849 *Ibíd.*, p. 43.

filosofía contemporánea, sería el caso, más bien, de procesar a ésta por deliberada y miedosa incomprensión de la lucha de clases y del socialismo”[850]. Tal tesis mantiene hoy día plena validez, según se apreciará más adelante.

Por otra parte, Mariátegui no veía el marxismo como una simple ruptura con la filosofía burguesa, sino como su superación dialéctica que presuponía su asimilación crítica, pero sobre todo la creatividad, allí donde ella demostraba agotar sus posibilidades. Por eso escribía:

> El marxismo, como especulación filosófica, toma la obra del pensamiento capitalista en el punto en que éste, vacilante ante sus extremas consecuencias, vacilación que corresponde estrictamente, en el orden económico y político, a una crisis del sistema liberal burgués, renuncia a seguir adelante y empieza su maniobra de retroceso. Su misión es continuar esta obra.[851]

Para él, esa obra la había continuado Lenin, pero también Sorel asimilando “... elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx”[852]. Si bien en ocasiones la concepción de Mariátegui de vincular el marxismo a las expresiones últimas del pensamiento contemporáneo podría llevarlo a equívocos, como el parentesco que pretendió encontrar entre éste y el freudismo[853], esto no significa que asumiese una postura ecléctica, como también se le ha criticado, sino que en verdad tratase por todos los medios de actualizarlo y especialmente de demostrar sus potencialidades espirituales[854], ya que también el marxismo era objeto de críticas por su visión materialista del mundo, que era

---

850 *Ibíd.*, p. 45.

851 *Ibíd.*, pp. 102-103.

852 *Ibíd.*, p. 21.

853 *Ibíd.*, p. 80.

854 *Ibíd.*, p. 103.

reducida a una forma más de materialismo vulgar, como era común en la época.

Mariátegui también se pronunció contra aquellos que se dedicaban "a exagerar interesadamente el determinismo de Marx"[855], y destacaba que "el marxismo, donde se ha mostrado revolucionario (vale decir, donde ha sido marxismo) no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido"[856], lo que evidencia su profunda concepción dialéctica del desarrollo social y desenmascaraba a quienes, disfrazados de marxistas, esgrimían un determinismo fatalista y mecánico, nada más alejado del marxismo auténtico, cuya esencia era marcadamente revolucionaria y, por tanto, presuponía la activa participación del sujeto histórico.

A su vez, decantaba con precisión los dos momentos sustanciales que caracterizaban al marxismo como teoría científica de la historia, pero también como doctrina de la acción revolucionaria, que no se excluían sino que se presuponían, aunque no de un modo automático, de manera tal que exigiese en cada circunstancia el despliegue de ambos simultáneamente. Recomendaba seguir el ejemplo, en ese sentido, de los propios fundadores del socialismo científico, al plantear:

> Marx y Engels realizaron la mayor parte de su obra grande por su valor espiritual y científico, aún independientemente de su eficacia revolucionaria, en tiempos que ellos eran los primeros en no considerarla de inminencia insurreccional. Ni el análisis los llevaba a inhibirse de la acción, ni la acción a inhibirse del análisis.[857]

Él mismo fue consecuente con esa enseñanza, al dedicar la mayor parte de su vida al análisis de la situación peruana y al desarrollo del marxismo en Latinoamérica, con la acción política necesaria cuando las circunstancias se lo exigieron.

855 *Ibíd.*, p. 65.

856 *Ibíd.*, p. 67.

857 *Ibíd.*, p. 118.

Ante todo, estaba consciente de que "vivimos en plena beligerancia ideológica"[858], y tenía que poner todos sus empeños en salvaguardar el marxismo, porque "la época reclama un idealismo más práctico, una actitud más beligerante"[859]. Pero tal beligerancia no lo llevó a asumir posiciones cerradas sino, por el contrario, a asumir con ojo muy crítico, pero muy abierto, los diversos problemas objeto de disputa.

Siempre se caracterizó por tratar de encontrar la justa dimensión de aquellos fenómenos espirituales, superestructurales, que en ocasiones eran poco abordados por otros marxistas. De ahí que reaccionara violentamente ante los infundios de la supuesta antieticidad del marxismo[860], y sostuviera:

> La función ética del socialismo respecto a la cual inducen sin duda a error las presurosas y sumarias exorbitancias de algunos marxistas como Lafargue[861] debe ser buscada, no en grandilocuentes decálogos, no en especulaciones filosóficas, que en ningún modo constituían una necesidad de la teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista.[862]

Evidenciando así que sus luchas no estaban dirigidas sólo contra los seguidores de la filosofía burguesa, sino también contra quienes, desde las filas del marxismo, desfiguraban, a su juicio, algunas de sus tesis fundamentales. Por tanto, Marx y Engels, y mucho menos Lenin, no habrían necesitado escribir un voluminoso tratado de ética para luego tratar de convencer a los obreros de que siguieran tal

---

858 J. C. Mariátegui. "Un congreso de escritores hispanoamericanos", *Marxistas de América, op. cit.*, p. 115.

859 J. Vasconcelos. "Indología", *ibíd.*, p. 91.

860 J. C. Mariátegui. *Defensa..., op. cit.*, p. 55.

861 Mariátegui criticaba las especulaciones de Pablo Lafargue al respecto, y lo consideraba como "el apologista del derecho a la pereza". *Ibíd.*, p. 61.

862 *Ibíd.*, p. 57.

formulario. Muchos habían sido los intentos frustrados de utopistas que ensayaron tales experimentos. Para Mariátegui con razón "la ética del socialismo se forma en la lucha de clases".[863]

Del conjunto de fenómenos espirituales, Mariátegui le dedicó especial atención a la religión y al papel de los mitos en la conciencia humana. Sus observaciones al respecto han sido objeto de muchas controversias, como apuntamos anteriormente, y no constituye un interés especial adentrarnos en sus particularidades. Pero sí consideramos prudente un aspecto que, para la confrontación marxismo-antimarxismo, puede resultar de interés, y es su criterio acerca de los dogmas. En su polémica con Emmanuel Berl sobre diferentes aspectos de la creación literaria y el papel de los intelectuales que optan por el llamado libre pensamiento, Mariátegui comenzó por plantear que:

> La herejía individual es infecunda. En general la fortuna de la herejía depende de sus elementos o de sus posibilidades de devenir un dogma o de incorporarse en un dogma. El dogma es entendido aquí como la doctrina de un cambio histórico. Y, como tal, mientras el cambio se opera, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o en un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento.[864]

Realmente resulta algo contraproducente que un marxista no dogmático como Mariátegui realice tal apología del dogma, pero sería faltar a la verdad histórica pasar por alto estos criterios cuando se trata de desentrañar algunas de las razones del antimarxismo latinoamericano. Ahora bien, para él, los intelectuales tenían que, de un modo u otro, apoyarse en algún dogma para poder generar mayor creatividad. Claro que él pretende darle una amplitud mayor a dicho concepto haciéndolo equivalente a la convicción en los principios

863 *Ibíd*., p. 60.

864 *Ibíd*., pp. 125-128.

demostrados. Pero aun así parece que, lejos de beneficiar la imagen del marxismo, la perjudicarían sus siguientes aseveraciones:

> El dogma, si así se prefiere llamarlo, ensanchando la acepción del término, no ha impedido a Lenin ser uno de los más grandes revolucionarios y uno de los más grandes estadistas. Un dogmático como Marx, como Engels, influye en los acontecimientos y en las ideas, más que cualquier gran herético y que cualquier gran nihilista. Éste solo hecho debería anular toda aprensión, todo temor respecto a la limitación de lo dogmático. La posición marxista para el intelectual contemporáneo, no utopista, es la única posición que le ofrece una vía de libertad y de avance. El dogma tiene la utilidad de un derrotero o de una carta geográfica; es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún impasse (…) El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje.[865]

Aun cuando Mariátegui, como se aprecia, pretendía darle una connotación diferente a dicho concepto, y más bien lo entendiese como el conjunto de elementos a los cuales no puede renunciar un pensador, porque de lo contrario se derrumba todo el andamiaje de sus ideas, ya que constituyen su fundamento, el sólo hecho de utilizar tal concepto podría dar pie a múltiples observaciones del antimarxismo, máxime cuando provenía de uno de los grandes representantes latinoamericanos del marxismo, al igual que cuando sostenía, junto a Sorel, que los actuales mitos revolucionarios eran similares a los antiguos mitos religiosos[866]. En verdad propiciaba la confusión y podía dar razón a ciertas críticas, en este caso razonables, a esta visión del marxismo, en que se trata de justificar de algún modo el dogmatismo, aun cuando realmente esté dirigido a oponerse al libre pensamiento que pretende renunciar a cualquier tipo de orientación preconcebida. Es sabido que jamás un verda-

---

865 *Ibíd.*, pp. 125-126.

866 J. C. Mariátegui. *Siete ensayos…, op. cit.*, p. 173.

dero intelectual puede renunciar definitivamente a un conjunto de presupuestos teóricos que constituyen el sostén principal de toda su concepción del mundo. Incluso en el caso de los anarquistas se plantea que, al menos, tienen que admitir el principio de que cada cual haga lo que estime conveniente, incluso no aferrarse obligatoriamente a este mismo principio.

Quizás una de las mayores batallas de Mariátegui se desarrolló en el terreno de demostrar la validez de la teoría marxista en el ámbito latinoamericano. En una de sus últimas polémicas con los apristas, sostuvo la tesis de que una revolución socialista sería la única alternativa realista para dejar atrás la dominación imperialista, ocasión ésta en que tuvo que precisar el propio contenido del concepto revolución:

> El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específica ni particularmente europea. Es un movimiento mundial al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental…[867]

Esto no implicaba que el movimiento revolucionario latinoamericano renunciara a su especificidad, pero sin sustraerse por entero de esta corriente universal del pensamiento y la acción contemporáneos.

Cuando los apristas y otros congéneres acusan a Mariátegui de europeizante[868] saben que sus ataques están dirigidos en definitiva no tanto contra la persona en sí, sino contra lo que él significa como uno de los más prestigiosos representantes del marxismo latinoamericano, a quien, si algo le fue propio, es haber partido de los problemas de este suelo y volver constantemente a ellos armado

867 J. C. Mariátegui. "Carta colectiva del grupo de Lima", junio de 1929. M. Lowy. *Op. cit.*, p. 106.

868 H. de la T. García Salvatecci. *Op. cit.*, p.138.

del instrumentario teórico que le ofrecía el marxismo, pero sin desconocer los avances del pensamiento no marxista de su época.

Mariátegui comprendía muy bien que, en Marx, no se podrían encontrar todas las respuestas ni todas las indicaciones a los nuevos problemas del mundo contemporáneo, en especial del latinoamericano, y por tanto había que ir más allá de Marx, pero su dogma consistía en que "el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx"[869]. En la actualidad, en que se pretende avivar la llama de la "crisis del marxismo", como en la época de Mariátegui, parece que su "dogma" tuviese algo más que un núcleo racional. La historia y los hechos siempre son obstinados, y los acontecimientos en que se vieron involucrados el marxismo y el antimarxismo en las décadas posteriores a la muerte del pensador peruano, confirmarían muchos de sus pronósticos.

La defensa mariateguista del marxismo no constituyó una crítica más al revisionismo y al pensamiento burgués por entonces en boga, sino que denotó una de las formas fundamentales a través de las cuales se ha desarrollado el marxismo en diferentes circunstancias. Su entrañable condición de marxista orgánico lo convertiría en paradigma de las nuevas generaciones de marxistas latinoamericanos.

Mariátegui y la actual crisis del marxismo[870]

Hoy en día se hace común reconocer que la crisis del marxismo no constituye un hecho tan reciente, y que no ha sido provocada exclusivamente por el derrumbe del "socialismo real". Con anterioridad a este acontecimiento, ya había síntomas de la crisis.

Esa desastre ha sido, sin dudas, una de las manifestaciones más convincentes, incluso hasta para los más fieles beatos del pretendido carácter omnisciente del marxismo. Éstos también se percataron de que algo fallaba más allá de la práctica constructiva del socialismo. Era necesario revisar, de manera desprejuiciada –sin temor ya de utilizar este verbo con el sambenito del consecuente

---

869 J. C. Mariátegui. *Defensa..., op. cit.*, p. 126.

870 P. Guadarrama. *Humanismo, marxismo..., op. cit.,* pp. 206-219.

"ismo"–, las bases de la teoría misma que le habían servido de sostén.

No era la primera vez que hombres identificados con el marxismo, en distintas latitudes y épocas, se preocupaban por recuperar el arma de la crítica. Mariátegui no fue una excepción. Su obra más bien confirma la tesis de que, cuando el marxismo se asimila en su esencia y dinamismo crítico dialéctico –que siempre presupone la dimensión de historicidad–, deviene en creador acorde con su naturaleza. Pero cuando pretende ser la respuesta exclusiva, omnicomprensiva de toda realidad natural y social, puede fosilizarse, como fue lo común a cierto tipo de marxismo.

Uno de los primeros rasgos que emancipó al marxismo de Mariátegui del marxismo ortodoxo, fue su actitud ampliamente receptiva en relación con las nuevas corrientes filosóficas contemporáneas. Eso no le impidió sostener que "si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de –también conforme a un principio de Nietzsche– meter toda mi sangre en ideas".[871]

En su evolución intelectual, el "Amauta" tomó conciencia de que múltiples problemas filosóficos habían sido planteados por nuevos filósofos, y que éstos no siempre estaban identificados con las ideas de Marx. De este modo, él –que para algunos marxistas es considerado un idealista y un revisionista– se convirtió en uno de los pensadores preferidos por Mariátegui en una reinterpretación del marxismo.[872]

El hecho de que Mariátegui se haya enfrentado a algunos detractores de la obra de Marx, como es el caso de Henri de Man, no significa que no reconociera los posibles aciertos que podían existir en sus críticas.[873]

---

871 J. C. Mariátegui. *Siete ensayos..., op. cit.,* p. xv.

872 "La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios". J. C. Mariátegui. "Defensa del marxismo", *Colección Obras Completas*, Amauta, Lima: 1985, p. 20.

873 *Ibíd.*, p. 27.

Tal vez si el marxismo "oficial" del "socialismo real", y sus admiradores de otras latitudes, hubiesen asumido esa actitud crítico-receptiva de muchos filósofos e intelectuales burgueses, el balance de la crisis del marxismo hoy en día sería muy distinto. Hasta se pudieran reconocer otros intelectuales latinoamericanos tan originales y auténticos como Mariátegui.

Mariátegui asumió una postura crítico-receptiva –como en ocasiones hicieron Lenin, Lukács o Gramsci– ante las nuevas corrientes filosóficas de su tiempo, que eran intolerantes con respecto al marxismo. Erróneamente pensó que similar actitud asumían todos los marxistas respecto a las corrientes burguesas, por eso afirmaba: "Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la Revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual, marxista".[874]

Desgraciadamente, esto no fue cierto. Más bien sucedió todo lo contrario. Una postura nihilista asumió el marxismo soviético ante las nuevas tendencias del pensamiento filosófico contemporáneo. Tal actitud, que presuponía que en el marxismo radicaban todas las verdades habidas y por haber, cercenó las posibilidades heurísticas del marxismo y castró su dinamismo epistemológico.

Si la postura tolerante de Mariátegui ante los nuevos avances de la filosofía contemporánea hubiese prevalecido en general en el marxismo, de seguro otras y no éstas hubieran sido las causas de la actual crisis del marxismo. Pero el propio amauta fue víctima de esa especie de saturnismo marxistoide.

Mariátegui planteaba con acierto que: "En América Latina, sin lugar a dudas, el más notable acontecimiento de la primera decena de años del período aquí estudiado (1919-1939) fue el paso al marxismo-leninismo de la vanguardia del proletariado"[875], y que:

---

874 *Ibíd.*, p. 44.

875 Alberto Prieto Rozos. *La burguesía contemporánea en América Latina*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1983, p. 38.

> Marx no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria. Su obra, en parte, es filosofía, porque este género de especulaciones no se reduce a los sistemas propiamente dichos.[876]

Tampoco Mariátegui se lo propuso, y logró precisamente mucho más en cuanto a originalidad y autenticidad, en relación a la utilización de la teoría que otros asumían como un sistema absoluto.

Sin embargo, a veces se le critica que la formación marxista en el plano teórico general es endeble[877], como hace Francisco Posadas, aunque reconoce que su vitalidad radica en los análisis concretos. Ahora bien, ¿dónde, si no en el análisis y las propuestas a los problemas histórico-concretos, debe el marxista demostrar la eficiencia de su actividad intelectual?

Él no pretende ofrecer un esquema categorial abstracto, ni un aparato ordenado de leyes principales de la dialéctica, como tal vez se le hubiera podido ocurrir al ofrecer algunas de sus conferencias divulgativas del marxismo en la Universidad Popular, o en sus trabajos dedicados a obreros y un público más general.

Se podría esgrimir como argumento que no lo hizo porque no era filósofo, pero esto sería tema de una larga discusión. En definitiva, él trató de utilizar el marxismo como instrumento crítico de interpretación de los acontecimientos mundiales y de transformación de su realidad especifica. Y si lo logró, como es indudable, resulta más beneficioso a la filosofía en general y al marxismo en particular cuando se demuestra la efectividad y creatividad de estas ideas en condiciones específicas.

Sostenía, en un mensaje a un congreso obrero, que:

> El marxismo del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialectico.

876 *Ibíd.*, p. 40.

877 F. Posada. *Los orígenes del pensamiento…, op. cit.,* p. 13.

> Esto es un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principales de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades.[878]

Esa era la aspiración de Mariátegui y del propio Marx: que la concepción materialista de la historia se emplease de modo histórico, valga la redundancia. A su juicio, ese método había que utilizarlo con la habilidad de un experimentado especialista. Pero, lamentablemente, ese no fue el destino real que pudo apreciarse en muchas partes.

En lugar de asumirlo como una ruptura con las formas tradicionales del filosofar, el marxismo por lo regular ha sido asimilado como una filosofía más, como un sistema más, que lógicamente, al ser volcado sobre la realidad, en lugar de extraerse de ella, ha dado lugar a nuevos esquemas fosilizados que siempre demandan un lugar en algún museo para ser contemplados como muestras de la permanente evolución humana.

Según Adolfo Sánchez Vázquez:

> … al rechazar que el marxismo se reduzca a una filosofía de la historia o a una teoría filosófico-universal del devenir histórico, Mariátegui coincide –sin conocerlos– con los textos de Marx (correspondencia con los populistas rusos) en los que muestra su desacuerdo con que se convierta su teoría de un modo histórico concreto de producción (el capitalismo de la Europa occidental) en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hayan sometido todos los pueblos.[879]

---

878 J. C. Mariátegui. 'Mensaje al congreso obrero', "Ideología y política", *Colección Obras Completas, op. cit.,* pp. 111-112.

879 A. Sánchez Vázquez. "El marxismo latinoamericano de Mariátegui", *América Latina. Historia y destino,* UNAM, 1992, p. 334.

Mariátegui supo asimilar de la obra de Marx, ante todo, su método de interpretación histórico-concreto, y rechazó las pretensiones más universalizadoras abstractas del marxismo ortodoxo. Esta interpretación del marxismo petrificaba la teoría de la sustitución de las formaciones económico-sociales, que también algunos trataron forzadamente de trasponer a la historia latinoamericana.

El marxismo agudizó su crisis en la misma medida en que pretendió convertirse en una nueva filosofía de la historia. Algo que tanto Marx como Engels habían ya anteriormente criticado. Seguidores de Marx como Mariátegui, comprendieron que la solución no estaba en reproducir un esquema o extenderlo a otras latitudes desconocidas, sino que era mejor utilizar el método y, a partir de un nuevo objeto, en este caso el contexto histórico-social latinoamericano, tan desconocido por los fundadores del marxismo, enriquecer la teoría marxista. Así, a la par que se interpretaba una nueva realidad, se contribuía a indicar las vías para transformarla.

Las ideas del intelectual peruano al respecto previeron la posibilidad del estancamiento no sólo del marxismo como teoría, sino de lo que era aún peor, del proyecto socialista, dado el dogmatismo de sus instrumentadores:

> Este método de conocimiento [el de Marx] que acabamos de esbozar esta, como se ve, al alcance de cualquier persona medianamente entera en filosofía, en sociología y en historia. Y, efectivamente, son legión los que tratan de emplearlo. Sin embargo, pasa con él lo mismo que con el bisturí. Su empleo y su eficacia dependen exclusivamente de la inteligencia, la habilidad, la pericia de quien la emplea. Y hay muy pocos grandes cirujanos, como hay muy pocos grandes marxistas.[880]

Está probado que, si se parte de una formulación abstracta del socialismo, es muy difícil reponerse de la tara y reorientar el análisis. Mariátegui no quería un marxismo hecho de una vez y para

---

880 A. Bazan. *Mariátegui y su tiempo,* Amauta, 1986, p. 105.

todas los épocas y circunstancias, como le había criticado Engels a Feuerbach en relación con su ética, quien tenía esas pretensiones y que finalmente no servía para ninguna época ni circunstancias.

Cuando en 1925, momento en que ya poseía un mayor conocimiento del marxismo, recopiló sus primeros artículos bajo el título de *La escena contemporánea,* escribió:

> Pienso que no es posible aprehender en una teoría el eterno panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episódico, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno.[881]

Ahí estaba dando las claves para evitar el espejismo de la visión omnicomprensiva que, por aquella época, las primeras formulaciones estalinianas del diamat le imprimirían lamentablemente al marxismo.

Mariátegui, al igual que algunos otros representantes de lo que se conocería más tarde como marxismo occidental, ponía el dedo en la llaga de la filosofía del marxismo. Pero las voces, tanto de unos como de otros, fueron apagadas bajo epítetos de revisionistas, idealistas, etcétera.

Mariátegui diferenciaba adecuadamente el materialismo histórico de Marx, del materialismo filosófico, e insistió en tal diferenciación[882]. Bien conocidas son las forzadas interpretaciones y simplificaciones de la relación entre lo material y lo espiritual que el materialismo no tradicional había divulgado. Por tal motivo, se

---

881 J. C. Mariátegui. *La Escena Contemporánea,* Biblioteca Amauta, Lima: 1964, p. 11.

882 "El socialismo, conforme a las conclusiones del materialismo histórico –que conviene no confundir con el materialismo filosófico–, considera a las formas eclesiásticas y doctrinas religiosas, peculiares e inherentes al régimen económico-social que las sostiene y produce". J. C. Mariátegui. *Siete ensayos..., op. cit.,* p. 172.

detuvo en la especificidad de ese materialismo inteligente de Marx, que tanto Lenin como Mariátegui preferían aproximar al idealismo inteligente.

Cuando Mariátegui destacaba que: "El capitalismo no es solo una técnica; es además un espíritu"[883], o cuando coincidía con Weber en que: "El protestantismo aparece en la historia como la levadura espiritual del proceso capitalista"[884], sentaba sus diferencias con el materialismo filosófico pre-marxista que, en ocasiones, pareció emerger de algunas de las formulaciones del marxismo ortodoxo. Tales posiciones unilaterales, asumidas en nombre de una pretendida intolerancia frente al idealismo, contribuyeron al enclaustramiento monacal que se observa en él de ese tipo de marxismo.

Jaime Massardo señala que:

> … el aparato teórico de Mariátegui en ningún momento se constituye como un modelo exterior al análisis de su objeto, que se trata, entonces, de un esfuerzo de reconstitución latinoamericana del marxismo que recupera en toda su cabal dimensión la idea de que la formación económico-social es un instrumento metodológico que, como tal, constituye solo un modelo histórico abstracto que debe alcanzar su determinación en el rastreo del devenir histórico concreto.[885]

Mariátegui sostenía que "el marxismo nos satisface por eso: porque no es un programa rígido sino un método dialectico".[886]

Esto no significa que Mariátegui no se haya apropiado de una serie de tesis esenciales del marxismo, que inadecuadamente concebía como dogmas necesarios[887], así como tampoco que no haya

883 *Ibíd.*, p. 21.

884 *Ibíd.*, p. 158.

885 J. Massardo. "El marxismo…", *op. cit.*, p. 100.

886 J. C. Mariátegui."Indología por José Vasconcelos", *Marxistas de América,* Arte y Literatura, La Habana: 1985, p. 91.

887 J. C. Mariátegui. "El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje". *Defensa…, op. cit.*, p. 126.

tratado de reconstruirlas teóricamente a partir de su nuevo objeto de análisis, que era la realidad social de su entorno y del mundo de su tiempo, como hizo Lenin, a quien el peruano tanto admiraba.

Pero Mariátegui supo diferenciar esos principios de las simplificaciones de la historia que ofreció Bujarin en su catecismo de "marxismo descarnado y esquelético".[888]

Ningún investigador social o analista puede prescindir jamás del aparato teórico que elaboran otros intelectuales que, desde circunstancias distintas, formulan tesis de pretensión universal. Siempre y cuando sean capaces de reproducir la lógica especifica del objeto especifico[889] en las nuevas condiciones, el método puede asumir una verdadera función de síntesis teórica de todas las determinaciones del objeto.

Sólo entonces se estará en condiciones de conducir a la verdad concreta. Ni más ni menos hizo Mariátegui. Descubrió las verdades que las circunstancias le exigían. Preguntémonos siempre si hacemos lo mismo en las nuestras. En ese momento se será consecuente con el método que emplearon Marx, Lenin, Mariátegui y otros marxistas.

Asumir a cada pensador con lo que ha sido en su magnitud y condiciones diferentes permitirá justipreciar siempre la talla intelectual y humana de cada uno. Todos ellos, como auténticos intelectuales de su tiempo comprometidos con la emancipación de los humildes, no escaparon a la sublimación ideológica con la causa a la cual dedicaron sus vidas. Eso explica también sus errores y limitaciones. Esto es lo que mejor permite la justipreciación de sus extraordinarias tallas subdivinas.

No resulta difícil encontrar múltiples análisis de Mariátegui que hoy pueden provocar la crítica desde presumibles posiciones marxistas o porque la historia no ha confirmado sus pronósticos como el convencimiento del "próximo ocaso de todas las tesis

---

888 C. Marx. *Crítica del derecho…, op. cit.,* p. 41.

889 *Idem., Defensa…, op. cit.,* p. 98.

social democráticas"[890], o su criterio de que es "absurdo y presuntuoso hablar de una cultura propia y genuinamente americana en germinación"[891]. Sin embargo, hay razones suficientes para explicar estas y otras tantas absolutizaciones que, como todas, siempre portan consigo el fardo de la equivocación.

Pero, más que descubrir las manchas de este sol, como el de cualquier otro, lo útil y lo valedero es aprovechar la luz para descubrir las nuevas verdades del presente.

Durante muchos años, algunos excluyentes portadores del estandarte de marxistas miraban con ojeriza la identificación de Mariátegui con los intereses de los pueblos indígenas, así como su preocupación por los problemas de la tierra. Una visión europeizante del marxismo quiso imponer cierto obrerismo en los primeros marxistas latinoamericanos, como es apreciable en Recabarren, Balino, Toledano, etc. Sin embargo, ¿cuál debía ser la actitud más genuina de un marxista peruano? Sin duda, dedicarle la atención que merecía la problemática indígena, que en última instancia traducía en expresiones propias la lucha de clases en este contexto particular.

Cuando Mariátegui se refería al proletariado, no lo hacía y no lo podía hacer considerando los mismos componentes sociales que el industrialismo europeo obligó a tomar en cuenta a Marx. Con acierto, el intelectual peruano sostenía que: "Nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni siquiera socialismo– si no se solidarizase primeramente con las reivindicaciones indígenas"[892]. Es necesario, por otra parte, considerar que: "Cuando Mariátegui revitaliza lo indígena y comunitario no es para volver a formas de sociedad ya superadas sino en el sentido de que no puede haber una forma pura

---

890 J. C. Mariátegui. 'La crisis mundial y el proletariado peruano', "Historia de la crisis mundial", *Colección Obras completas, op. cit.*, p. 23.

891 *Idem*., 'La unidad de la América indo española', "Temas de nuestra América", p. 17.

892 J. C. Mariátegui. "Ideología", *op. cit.*, p. 217.

de dirección del proletariado"[893]. Eso lo demuestra la práctica revolucionaria cada día más en cualquier latitud.

Con Mariátegui, el indio que hasta ese momento había sido extraordinariamente marginalizado comienza a integrarse cada vez más a la dinámica político-económica y social del Perú contemporáneo[894]. A partir de Mariátegui, el lugar del indio cambió no sólo en la preocupación intelectual o científico-social peruana, sino en la praxis político-social de ese país. Si Mariátegui se hubiera unido al coro del obrerismo que mantuvo maniatado a muchos partidos comunistas de América Latina, incluso hasta la época del derrumbe del "socialismo real", su personalidad no tendría la alta estimación que se le otorga, y sus enseñanzas no serían tan útiles para salir del letargo que ha estancado a tantos movimientos e intelectuales autoproclamados marxistas.

En su momento, los investigadores deben aproximarse a la conclusión de que, entre las causas del fracaso de los proyectos socialistas de Europa Oriental, se encuentra la importación del esquema de socialismo ruso, independientemente de que la destrucción de este último obedece, a su vez, a otras razones interconectadas con ese fenómeno. Las fisuras que se han producido en China, Corea, Vietnam y Cuba han estado relacionadas con ese negativo momento de mimetismo.

Si algo tuvo claro Mariátegui desde el principio fue considerar como el mayor error la reproducción de los esquemas foráneos de socialismo. Éste sostenía:

> No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo

---

893 D. Jaramillo. "Política y vida...", *op. cit.*, p. 41.

894 V. Hovestadt. *José Carlos Mariátegui y su revista Amauta*, Editorial Verlag Peter Lange, Frankfurt: 1987, p. 90.

indoamericano. He aquí (…) una misión digna de una generación nueva.[895]

Estaba consciente de que, en su última elaboración, ésta era una doctrina de procedencia europea, pero que sintetizaba las aspiraciones humanistas de innumerables culturas de la humanidad, desde épocas ancestrales. Por eso en la comunidad incaica encontró fermento favorable para imbricar el proyecto socialista.

El socialismo en América tendría que tomar en consideración las especificidades étnicas de este mundo cultural. Si el marxismo no había dedicado gran atención a esta problemática, era imprescindible tener claridad sobre el asunto para enfrentarlo al complejo cultural multimedio latinoamericano.

Mariátegui acepto, junto a Bujarin, que la evolución social no dependía de ese factor, sino del desarrollo de las fuerzas productivas[896], pero a la vez llamaba la atención que, en países como Perú, Bolivia y Ecuador, a los que se podía añadir la mayoría restante, "el factor raza se complica con el factor clase en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta[897]". Era lógico que un marxista tan ubicado en su ambiente cultural como Mariátegui prestase tanta atención a un asunto que ha conducido a conflictos catastróficos en las extintas Unión Soviética y Yugoslavia.

El marxismo de Mariátegui paso, ante todo, por el crisol de sus propios ancestros[898] y, por tanto, no podría jamás elaborar un proyecto de reconstrucción social que pasase por alto su mestizaje y su raigambre más íntima.

895 J. C. Mariátegui. 'Aniversario y balance', *Marxistas de América, op. cit.,* p. 152.

896 *Idem.*, "Ideología y política", p. 30.

897 *Ibíd.*, p. 32.

898 "Además, nuestra historia no puede partir solo de la Conquista y por vago que fuese el legado síquico que hayamos recibido de los indios, siempre tenemos algo de aquella raza vencida, que en viviente ruina anda preterida y maltratada en nuestras serranías, constituyendo un grave problema social, que si palpita dolorosamente en nuestra vida". J. C. Mariátegui. *Siete ensayos…, op. cit.,* p. 256.

Con gran valentía intelectual y política, Mariátegui se opuso a todo intento sectario excluyente de intelectuales, por considerar sus probables insuficiencias en relación con el marxismo. Esa actitud tolerante que asumió ante Henri Barbusse, entre otros –a quien es la extrema izquierda atacaba–, muestra el espíritu abierto del revolucionario peruano. Sabía muy bien que tal criterio excluyente podría ser aplicado injustamente –y de hecho se hizo– contra su propia persona por parte de los "elegidos" poseedores del marxómetro más exacto.

La influencia que tuvieron en él destacados pensadores europeos, cuyos nexos con el idealismo filosófico, el voluntarismo y el irracionalismo eran notorios –como Nietzsche, Bergson, Croce, Sorel, Freud, etc., y algunos representantes del pensamiento iberoamericano como Unamuno, Vasconcelos, etc., que también se caracterizaron por rechazar cualquier visión del hombre que se efectuase a través de la probeta del laboratorio–, conformó su perspectiva antropológica y sería significativa en la elaboración de sus proyectos emancipatorios.

Su hostilidad frente a la visión positivista hiperbolizadora de la racionalidad histórica dio lugar a que el marxismo jamás pudiese ser confundido con la postura estrecha del positivismo predominante hasta entonces en el ámbito cultural latinoamericano.

El vitalismo que le impregnó a los proyectos emancipatorios y a ese conjunto de influencias, dio lugar a que su marxismo tuviese una visión mucho más existencial y con mayor reconocimiento del papel de la espiritualidad y del lado subjetivo de la acción humana.

Michel Lowy sostiene que:

> Hay que entender ese voluntarismo ético-social de Mariátegui como una reacción contra la versión economicista y materialista vulgar del marxismo. En este sentido el pensamiento marxista de Mariátegui presenta parecidos notables con el "fichteanismo" del joven Lukács y el "bergsonismo" del joven Gramsci, también formas de

> revuelta anti-positivista [contra el marxismo ortodoxo de la Segunda International].[899]

Parece ser que Mariátegui, de modo instintivo, arribó a posiciones coincidentes con las obras tempranas de Marx, que no fueron conocidas por él, en las cuales se le otorgaba al papel de la individualidad y el lado activo del sujeto el lugar que ameritan.

Algo que cercenó las potencialidades regenerativas de la filosofía marxista, en el presente siglo, fue la incapacidad para reconocer los aportes del idealismo filosófico a la cultura universal y el adecuado papel de los factores espirituales en todo proyecto social.

Se hizo común, en el marxismo oficial, la subestimación de cualquier asomo de idealismo en cualquier esfera del saber humano. Tal vez la actual crisis en la teoría marxista hubiese sido superada mucho antes, si se hubiese mantenido respetuosamente el espíritu originario de la obra de Marx.

El reconocimiento de las fuerzas de lo espiritual se plasmó en el reconocimiento, por parte de Mariátegui, del papel de lo espiritual en el impulse de algunas culturas, como la norteamericana:

> He sostenido la tesis de que el ibero americanismo no debía desconocer ni subestimar las magníficas fuerzas de idealismo que van operado en la historia yanqui. La levadura de los Estados Unidos ha sido sus puritanos, sus judíos, sus místicos.[900]

Por esa vía se encarrilaba el aliento vital que Mariátegui deseaba inculcar al proyecto socialista y a la acción revolucionaria, que no veía como simple producto mecánico de palancas, poleas o matraces, sino de la decisión y la voluntad de una generación para asumir la redención en nombre y en favor de todas las demás.

---

899 M. Lowy. *El marxismo..., op. cit.,* p. 21.

900 J. C. Mariátegui. *Obras,* Casa de las Américas, La Habana: 1982, p. 455.

A su juicio: "El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico"[901]. Esto no implicaba que renunciara en modo alguno a su concepción materialista de la historia, sino que, por el contrario, la enriquecía al superar las posiciones del materialismo mecanicista que se habían trasladado a determinadas versiones del materialismo marxista, caracterizadas por considerar como signo de vacilación cualquier reconocimiento al idealismo filosófico, por inteligente que éste fuese.

Tal rescate del lado activo del sujeto en la acción histórica y la crítica a las hiperbolizaciones del determinismo de que fue objeto el marxismo por parte de algunos discípulos, que los propios fundadores de la teoría rechazaron, constituyó una de las señales de alarma que lanzó Mariátegui para salvar el carácter dialéctico y emancipatorio respecto a cualquier tipo de fatalismo que se le quisiera endosar al marxismo.

La actual crisis del marxismo debe mucho a la desatención y a la persecución que el marxismo ortodoxo, empotrado en el poder, le ofreció a marxistas creadores como Trotsky, Gramsci o Mariátegui. Ante Trotsky, supo el peruano diferenciar adecuadamente errores y méritos; entre los méritos destacó su labor durante la Revolución de octubre, sus análisis sobre múltiples problemas internacionales, como el desarrollo del imperialismo norteamericano, pero más que todo su vigilancia crítica que evitará el "burocratismo formalista" que Mariátegui criticó oportunamente del Estado soviético, y que fue desatendido por otros marxistas latinoamericanos. Esto provoco no pocos ataques, como el que hizo Codovilla en 1929, durante la I Conferencia de los Partidos Comunistas de América Latina.

En la historia del marxismo no faltan ejemplos de procesos inquisitivos contra marxistas "convictos y confesos", como Mariátegui o Trotsky, cuya única culpabilidad consistía en pensar distinto y, por tanto, cometer errores diferentes de los que cometían sus inquisidores.

---

901 *Idem*., "El mito y el hombre", p. 413.

La honestidad intelectual y política de Mariátegui le hizo ver, incluso en Marx, algo que el marxismo ortodoxo no siempre quiso con agrado reconocer y mucho menos destacar: los logros y éxitos del capitalismo. Es sabido que todo nihilismo siempre resulta reaccionario, y el que se ejerció en nombre del "socialismo real" frente a las conquistas de la sociedad burguesa tanto en la esfera económica, tecnológica, como en otros planos de la vida política y social, no constituye una excepción. Y repercutió desfavorablemente en la credibilidad de la población de los países exsocialistas respecto a sus dirigencias políticas y a algunos sectores intelectuales.

Mariátegui recalcó que "la obra de Marx tiene cierto acento de admiración por la obra capitalista, y *El capital*, al par que da las bases de una ciencia socialista es la mejor versión de la epopeya del capitalismo"[902]. Por eso el pensador peruano rechazaba a aquellos que por su romanticismo, al estilo de los socialistas utópicos, consideraban que la sociedad capitalista era absolutamente abominable.

También recalcaba que "... la doctrina socialista, la doctrina proletaria, constituían una creación, un producto de la civilización europea y occidental".[903]

La historia enseña que las posturas extremistas no pueden conducir más que a extremos y, por esa razón, tal vez el estrepitoso derrumbe del "socialismo real" haya querido resolver radicalmente la situación de aquellos países con un giro de 180 grados, de la misma forma que en la actualidad algunos de ellos, como Lituania, Polonia y Hungría, le otorgan nuevamente el voto a los marxistas, después de ensayar el capitalismo real. El nihilismo, ante las conquistas del socialismo en su corta existencia, ha resultado tan dogmático como el que se ejerció anteriormente por el marxismo oficial ante las del capitalismo.

Los pueblos aprenden con sus propios errores, pero los dirigentes e intelectuales tienen el deber de desempeñar un papel

902 *Ibíd*., p. 72.

903 J. C. Mariátegui. 'La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental', "Historia de la crisis mundial", *Colección..., op. cit.,* p. 143.

educativo y orientador que evite innecesarios descalabros. Mariátegui, con su reconquista de la justeza axiológica de Marx respecto al capitalismo, trató de desempeñar dicho papel, pero no fue adecuadamente atendido.

A la hora de valorar la posible relación entre Mariátegui y la actual crisis del marxismo, hay que detenerse en sus criterios sobre la libertad de creación intelectual y, especialmente, su actitud ante los movimientos vanguardistas.

Es conocido que la mayor parte de los países del "socialismo real" se caracterizó por una política cultural de censura y férreo control sobre la producción artística y científico-social, además del lógico control ejercido en la esfera científico-natural y tecnológica.

El resultado no puede ser más funesto: el exilio, la disidencia o, lo que es peor, una producción apologética del statu quo, que cercenaba el espíritu crítico y que no contribuyó en modo alguno a servir de criterio objetivo consultivo a la dirigencia política.

La producción intelectual del peruano fue paradigma de independencia de criterio teórico, aun cuando supiese otorgar el valor que merecían las decisiones y la militancia políticas. Pero fue el amplio horizonte respecto a las nuevas fuentes teóricas de las cuales debía nutrirse, lo que le permitió no sólo superar "toda reducción positivista o sociologista del marxismo"[904], como señala Antonio Melis, sino que fue su visión omnilateral le permitió emancipar al marxismo de cualquier otro reduccionismo y ser extraordinariamente útil a la práctica cultural del Perú y de la América indoibérica. Fue esto lo que le permitió trascender.

Muchas otras enseñanzas, que exigirían un análisis más detenido, podrían extraerse de la obra mariateguiana y posibilitarían una reconsideración de los factores que incidieron en la crisis del "socialismo real" y sus repercusiones sobre la teoría marxista.

Sus ideas respecto a la religión indican que fue uno de los marxistas que se percató tempranamente de que la cuestión religiosa

---

904 Antonio Melis. "Mariátegui, primer marxista de América", *Ideas en torno de Latinoamérica,* UNAM-UDUAL, México: 1986, p. 1451.

no podía ser abordada con la simplicidad con que lo hizo cierto sociologismo marxistoide, ya anteriormente criticado también por Lenin, y que había conducido incluso a sectorizar las filas revolucionarias.

Cuando Mariátegui sostenía que "el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx"[905], no se trata de una verdad de perogrullo, sino que sencillamente coincidía con el criterio que hoy van tenido que asumir con desagrado los actuales sepultureros precipitados del marxismo, esto es: se puede no coincidir con Marx o se pueden aceptar las principales tesis de Marx, pero lo que no puede ocurrir en la actualidad, ni en ningún otro momento posterior de la historia, es ignorar a Marx, de la misma forma que no se puede ignorar a Aristóteles, Galileo, Newton, Darwin o Weber.

Por supuesto que, por marxismo, también hoy en día se pueden entender muchas posiciones incluso antagónicas, por lo que el marxismo de Mariátegui no podía estar descontaminado, como no lo está ninguno. Pero a lo que el "Amauta", a nuestro juicio, se refería era a mantener viva la perspectiva científica de Marx para estudiar la sociedad que le correspondió vivir, y la proyección humanista superadora de la misma. Según él, "mientras el capitalismo se no haya trasmontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido".[906]

Para Mariátegui, el marxismo es sobre todo superación:

> El marxismo, como especulación filosófica, toma la obra del pensamiento capitalista en el punto en que este, vacilante ante sus extremas consecuencias –vacilación que corresponde estrictamente, en el orden económico y político, a una crisis del sistema liberal burgués– renuncia a seguir adelante y empieza su obra de retroceso; su misión es continuar su obra.[907]

En la actualidad, no obstante el aparente triunfo del liberalismo remozado, la crisis de la sociedad contemporánea no se puede

---

905 J. C. Mariátegui. *Defensa..., op. cit.*, p. 126.

906 *Ibíd.*, pp. 40-41.

907 *Ibíd.*, pp. 102-103.

circunscribir al socialismo. Suficientes elementos existen para demostrar que el capitalismo continua siendo víctima de profundas crisis y que sus soluciones no radican en viejas fórmulas cuya ineficacia ya se ha probado.

Sin embargo, mantener las mismas ideas de Mariátegui respecto a la crisis del capitalismo, seria distanciarse profundamente de su espíritu y abandonar la perspectiva renovadora que debe plantear la propuesta que parta de Marx.

Hoy el objeto de la crisis no incluye sólo al modelo liberal burgués, sino también al que pretendió reemplazarlo en nombre del socialismo. Por tanto, el análisis marxista –aunque la denominación resulta secundaria[908]– debe hoy tomar en consideración las razones del agotamiento del modelo del "socialismo real". Sólo una verdadera comprensión de los límites históricos de cada sociedad y de cada revolución pueden conducir a la eterna renovación revolucionaria de las infrahumanas condiciones de existencia de la mayor parte de la población contemporánea.

Mariátegui supo atisbar que: "Ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después, aunque en la entraña porte su germen"[909]. Quizás fue esa una de las grandes equivocaciones del "socialismo real", que hizo entrar en crisis a todos los que no se percataron de esta ley histórica. Llegaron a pensar que, con la revolución socialista –al menos en los países donde efectivamente la hubo–, terminaban todas las revoluciones.

El mismo error se ha cometido respecto a la teoría marxista en su totalidad. Se ha pensado que la revolución filosófica que ella produjo fue la primera y la última. Esto prueba la lamentable incomprensión de la dialéctica por parte de algunos "marxismos".

Si se toma conciencia de la caducidad necesaria de las formas históricas, por superiores que sean, y de las concepciones teóricas, por acabadas que parezcan, se estará en mejores condiciones de sacar al marxismo de su crisis y restablecerlo sobre adecuados

908 P. Guadarrama. "El núcleo duro de la teoría marxista y su afectación por la crisis del socialismo", *Mas* (Universidad Central de Las Villas), No. 106 (1994).

909 J. C. Mariátegui. "De la lucha final", *Obras, op. cit.,* p. 418.

pilares, los cuales no serán los mismos que formulo Marx, porque el marxismo no es solamente Marx.

Pero si se sigue pensando que el marxismo sólo y por sí mismo será capaz de reincorporarse, sin necesidad de la contribución de otras fuentes nutritivas del pensamiento y las ciencias sociales contemporáneas, en nada se ayudará a superar la actual crisis. Lo mismo Marx que Mariátegui, así como otros revolucionarios que también se identificaron con sus ideas, seguirán esperando inútilmente por el hada madrina que, con su toque mágico, haga salir del inmovilismo a la teoría más revolucionaria que el pensamiento ha elaborado hasta el presente.

Nuevos combates del marxismo y el antimarxismo

A partir de los años treinta del siglo xx, se producirían una serie de acontecimientos de enorme trascendencia (como el auge del fascismo que dio inicio a la Segunda Guerra Mundial), que tendrían gran significación en la trayectoria del movimiento comunista internacional y dejarían sus huellas en el proceso de recepción del marxismo en América Latina.

Hoy día se debaten con gran interés los pormenores de la política de la *Komintern* y sus efectos sobre la vida de muchos partidos comunistas que siguieron ciegamente su línea desde la década del veinte[910], cuando se orientaba la política de clase contra clase y se rechazaba la alianza con cualquier tendencia socialista que no aceptara la necesidad de la dictadura del proletariado[911]; hasta la llegada de la década del treinta, en que se produjo un viraje sustancial con la orientación de crear frentes populares antifascistas, que incluían a todas las fuerzas progresistas y que alcanzaron incluso a instaurarse en el poder, como en el caso de Francia[912] y Chile, propi-

---

910 "En América Latina, sin lugar a duda el más notable acontecimiento de la primera decena de años del periodo aquí estudiado (1919-1939) fue el paso al marxismo-leninismo de la vanguardia del proletariado". A. Prieto Rozos. *La burguesía contemporánea…, op. cit.,* p. 38.

911 G. D. H. Cole. *Historia…, op. cit.*, p. 269.

912 A. Viatkin. *Movimiento obrero comunista y de liberación nacional,* Editorial Pueblo y Educación, La Habana: 1985, pp. 337-345.

ciando nuevos debates en el seno del pensamiento marxista latinoamericano.

Pero las particularidades del desarrollo del marxismo en América Latina no dependieron simplemente de las influencias llegadas desde Europa, aun cuando éstas desempeñaron un importante papel, sino ante todo del grado de madurez que alcanzaron las contradicciones entre los países de esa área con las potencias imperialistas, básicamente con los Estados Unidos, así como entre las oligarquías nacionales –que llegaron incluso a copiar los métodos fascistas– y las masas populares.

A los marxistas, y también a las fuerzas de la reacción, se les plantearon nuevas tareas, pues "con todas sus debilidades y variaciones, de 1930 a 1935 la clase obrera de América Latina se planteó por primera vez la cuestión del poder"[913], y así lo evidenciaron las luchas contra Machado en Cuba, la insurrección campesina en El Salvador, los intentos por instaurar una república socialista en Chile y por crear sóviets en algunos países, la revolución brasileña de 1935, etc., en los cuales siempre tuvieron activa participación los comunistas.

Constituía un hecho innegable que el prestigio alcanzado por los comunistas en países como Chile, Argentina, Brasil, Cuba y México, dio lugar a que fuesen reconocidos como fuerza política importante con la cual había que contar. Esto se hizo más evidente durante los años preliminares y durante el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, cuando las alianzas llegaron a consumarse de manera más efectiva para eliminar al enemigo principal nazifascista.

Pero que se establecieran compromisos parciales entre los sectores de izquierda y la burguesía antifascista no significó que se depusieran las armas del combate entre marxismo y antimarxismo; solamente modificaría algunas de sus manifestaciones, pero continuaría latente y, por momentos, irrumpía una vez más en distintos terrenos como el arte, la moral, la educación, etcétera.

---

913 P. González Casanova. *Imperialismo..., op. cit.*, p. 135.

Entre quienes se destacaron en las filas del marxismo en esos nuevos enfrentamientos de los años treinta, estuvo el argentino[914] Aníbal Ponce (1898-1938), quien habiendo dejado atrás el positivismo, dada la influencia de su maestro José Ingenieros –quien también se orientaba en un horizonte de ideas proclives a lo que consideraba era un "socialismo positivo"[915], pero eran distantes del marxismo– y desde el terreno de la psicología, básicamente como profesor universitario, puso su mayor atención a la problemática educativa y humanista[916], como fue común en otros marxistas de la época, en correspondencia con la tradición desalienadora del pensamiento filosófico latinoamericano.[917]

La obra de Aníbal Ponce es uno de los productos más elaborados de la línea de pensamiento materialista y progresista que arranca en la Argentina de fines del siglo XIX, y tuvo su culminación en el primer tercio del XX con José Ingenieros.

Aunque el punto de partida de Ponce fue la psicología, incursionó en el terreno de la ética, la estética, la sociología, la filosofía de la historia y la educación, con una perspectiva definitivamente marxista desde fines de los años veinte. Pero también las raíces de su amplia cultura se nutrieron de otras fuentes contemporáneas de

914 "En Argentina el pensamiento marxista se había enraizado cada vez más no solo por la influencia de Justo, sino de otros jóvenes como Victorio Codovilla, Rodolfo y Américo Ghioldi, quienes a través del Centro de Estudios Carlos Marx creado en 1912 se enfrentaron a las interpretaciones liberal-burguesas del marxismo". A. Dessau. *Politisch-ideologische..., op.. cit.*, p. 275.

915 Después del triunfo de la Revolución de octubre en Rusia, con la cual simpatizó, Ingenieros radicalizaría sus ideas. "El 'socialismo positivo' que planteara en sus escritos, como traducción del modelo de las ciencias naturales a la interpretación sociológica, ahora sería leído como la posibilidad real en nuestro continente de trabajar por un mundo más justo". Maritza Muñoz y Dante Ramaglia. "José Ingenieros: del socialismo positivo a la unión latinoamericana", *Itinerarios socialistas en América Latina,* Alción Editora, Córdoba: 2001, p. 84.

916 Vladimir Aladin. "El pensamiento de Aníbal Ponce", Ponencia presentada al I Simposio de Pensamiento Filosófico Latinoamericano de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba, noviembre de 1987, p. 17.

917 P. Guadarrama. *Pensamiento filosófico..., op. cit.*

la cultura burguesa europea y norteamericana, como lo demuestra la erudición de las referencias bibliográficas de sus trabajos. Según Néstor Kohan: "Pero recordemos que Ponce estructuró siempre su lectura del marxismo desde una matriz fuertemente clasicista. De allí que inmediatamente pasara a afirmar su confianza en la continuidad cultural con lo mejor del pasado burgués".[918]

Aunque la trayectoria de su vida estuvo marcada en lo fundamental por su actividad intelectual, su posición ideológica lo condujo a una activa militancia política tanto en su país, de donde se vio obligado a emigrar, como en México, donde definitivamente se estableció.

Enfrentó al aprismo por la confusión que éste introdujo en las filas revolucionarias y antiimperialistas[919]. Combatió la impaciencia revolucionaria de los nuevos elementos ultraizquierdistas que, al estilo de los ya pasados de moda anarquistas, ponían en peligro los verdaderos alcances de cualquier revolución. Para Ponce, ésta no era un juego de niños, ni un simple producto espontáneo de desafecciones, sino algo más profundo:

> … la inquietud y el descontento pueden engendrar motines; las revoluciones, en cambio, solo estallan cuando la clase que aspira a conformar sus intereses ha ido adquiriendo en escaramuzas previas la exactitud de su rumbo y el conocimiento de sus fuerzas.[920]

De ahí que insistiese tanto en cuál debía ser la actitud de los intelectuales, especialmente de los marxistas, en la preparación de tamaña empresa. Ponce sostenía que:

---

918 Néstor Kohan. *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano,* Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, La Habana: 2008, p. 84.

919 Juan Marinello. "Pensamiento e invención de Aníbal Ponce", *Obras de Aníbal Ponce,* Casa de las Américas, La Habana: 1975, pp. 31-32.

920 *Ibíd.*, p. 387.

> Ni "impulsiva" ni "técnica", la inteligencia es la levadura indispensable de la revolución. Su apóstol más entusiasmado, ¿no fue acaso un filósofo? El método con el cual renovó la economía, ¿no era acaso el mismo que Feuerbach y Strauss llevaban a la historia de las religiones? La misma facilidad con que el marxismo se adapta a otras disciplinas. ¿No indica que a pesar de la diferencia de los medios el intelectual encuentra en ese método la atmósfera indispensable a su inteligencia?[921]

De tal modo decantaba las posiciones extremas tanto del voluntarismo desenfrenado de algunos incendiarios irreflexivos de la revolución, como de los intelectuales que pretenden situarse más allá del bien y el mal en los estudios sociales sin compromiso político. Asimismo, dejaba asentada la válida versatilidad universal del método marxista del análisis de los problemas, es decir, del enfoque dialéctico-materialista, que les permitía a los intelectuales arribar a conclusiones superiores en los nuevos campos de su trabajo.

Ahora bien, Ponce insistía, al proseguir exaltando el marxismo, en que "la causa del proletariado es por eso su causa, y si para destruir puede bastar la pica, para construir es necesario la escuadra y el compás"[922], destacando con ello el papel que les correspondía desempeñar a la ciencia y la técnica en los procesos revolucionarios que emprendieran los marxistas, no como simples liquidadores del *ancien régime*, sino como arquitectos de una sociedad superior. Para tal labor, reclama un acucioso estudio de la realidad concreta que se aspira a transformar.

Eso evidencia que los más grandes exponentes del pensamiento marxista, en América Latina, siempre velaron porque se le diera esmerada atención al análisis histórico concreto de cada país. Sin embargo, es también notorio que no todos sus discípulos o seguidores de segunda mano siguieron tales recomendaciones y, en muchos casos, prevaleció el esquematismo y los enfoques

921 *Ibíd.*, p. 388.

922 *Ibíd.*, p. 389.

abstractos que, en lugar de servir a la práctica revolucionaria, la entorpecían y a la vez contribuían a desprestigiar el marxismo.

En otro de los terrenos donde combatió estoicamente este marxista argentino fue en la teoría de la educación, desenmascarando las falacias de todas aquellas concepciones burguesas que trataban de presentar la práctica pedagógica como indiferente a la lucha ideológica. En cambio, Ponce demostró con un riguroso análisis histórico que "la educación ha estado siempre al servicio de las clases dominantes, hasta el momento en que otra clase revolucionaria consigue desalojarlas e imponer su propia educación"[923], ya que, a su juicio, "…la educación es el procedimiento mediante el cual las clases dominantes preparan en la mentalidad y la conducta de los niños las condiciones fundamentales de su propia existencia"[924] y esto, por supuesto, lo consideraba válido también para el socialismo, como lo demostraba la experiencia soviética, que Ponce se encargó de elogiar.

A la entonces en boga "nueva educación" de carácter eminentemente burgués y crítica del socialismo, Ponce respondía:

> El socialismo, aunque digan lo contrario sus enemigos, aspira a realizar la plenitud del hombre, es decir, a liberar al hombre de la opresión de las clases, para que recupere con la totalidad de sus fuerzas, la totalidad de su yo.[925]

De tal modo se enfrentaba a quienes sostenían que la aniquilación de la individualidad era inherente al marxismo.

Frente al humanismo ambiguo, retórico y fracasado de la burguesía, Ponce destacó las potencialidades del humanismo proletario que Marx postulaba cuando se emprendía la toma del cielo por asalto, no en un sentido mítico o religioso, sino muy terrenal, para definitivamente "realizar ese 'hombre' tantas veces anunciado como

---

923 *Ibíd.*, p. 204.

924 *Ibíd.*, p. 211.

925 *Ibíd.*, p. 207.

veces traicionado"[926]. Pues, "para Marx, por lo tanto, la posibilidad de formar hombres plenos, armoniosamente desenvueltos, no comenzaba sino en determinado momento del desarrollo histórico"[927], esto es, con el inicio de la construcción del socialismo, que ya la había emprendido en aquel momento y que Ponce admiraba.

En medio del fragor de la batalla que se llevaba a cabo en pro o en contra del marxismo de aquella época, Ponce sostenía que "mientras la burguesía se debate impotente frente a las mismas fuerzas sociales que ha desencadenado, el proletariado tiene en cambio en el marxismo no solo el instrumento más perfecto para comprender la sociedad, sino también para transformarla"[928]. Como puede apreciarse, su defensa del marxismo era definitoria y arraigada en el convencimiento de su necesidad, "pues los días que vivimos son de prueba. No os engañen las calmas aparentes. Hay una guerra de todos los días, de todas las horas. No es posible una paz duradera mientras subsista el capitalismo"[929]; de tal modo arengaba a los jóvenes que luchaban por la reforma universitaria. Y, con un optimismo muy vitalizado, contribuía a preparar a las nuevas generaciones para otras batallas futuras por el socialismo, en esa época en que el fascismo amenazaba con destruir sus primeros brotes.

Debe destacarse que las batallas de Ponce en favor del marxismo no se circunscribieron a las cuestiones estrictamente sociales o políticas, sino que intentó argumentar la validez del método dialéctico-materialista en la esfera de la naturaleza.

Primero recordó que Marx y Engels, por razones de batalla política, reconocieron que les habían dedicado poca atención a otras cuestiones de la biología, la filosofía y el arte.[930] Sin embargo, resaltó

---

926 *Ibíd.*, p. 299.

927 *Ibíd.*, p. 300.

928 *Ibíd.*, p. 336.

929 *Ibíd.*, p. 391.

930 Aníbal Ponce. "Manuel Prenant o el marxismo en la Sorbona", *Marxistas de América, op. cit.,* p. 198.

muchas páginas "sabrosas" del *Anti-Duhring* y de *Dialéctica de la naturaleza*, aunque destacando:

> Claro está que todas estas páginas no pueden tener un valor permanente. La ciencia evoluciona sin cesar y a cada rato obliga a plantear los problemas fundándose en datos nuevos. Engels o Marx no podían conocer sino la ciencia de su tiempo, envejecida en más de un punto.[931]

Con esto dejaba sentado que muchas de sus observaciones concretas sobre algún campo especial, como la biología, ya resultaban obsoletas; sin embargo, esto no desmeritaba en su conjunto la cientificidad del método dialéctico-materialista.

Para él, "el hecho esencial, fundamental, conmovible, es que todos los aportes modernos de la ciencia se han hecho en el mismo sentido del materialismo dialéctico, de la ciencia marxista"[932]. Con ese alegato del método dialéctico-materialista, Ponce –que con razón ha sido considerado el más grande espíritu intelectual del marxismo argentino, cuya obra introdujo una nueva etapa en la historia de la cultura argentina[933]– se enfrentaba a aquellos naturalistas que intentaban establecer el espiritualismo y otras teorías anticientíficas.

Destacaba el hecho inobjetable de que cada día eran más los investigadores de las ciencias naturales que apreciaban la corteza del carácter dialéctico de los fenómenos que estudiaban. De tal forma se confirmaba la tesis de Engels respecto al futuro reconocimiento de dicho método por parte de los naturalistas, aun cuando estaba convencido de que muchas de sus observaciones específicas sobre algún campo se harían superfluas con los progresos de la ciencia.

El pensamiento de Aníbal Ponce, al igual que anteriormente el de José Ingenieros, especialmente en lo que a la filiación a las

---

931 *Ibíd.*, p. 199.

932 *Ibíd.*

933 Carlos M. Lombardi. *Las ideas sociales en Argentina,* Editorial Platina, Buenos Aires: 1965, pp. 142-149.

ideas socialistas se refiere, tuvo en Argentina una continuación en el escritor Héctor Agosti (1911-1986), al punto que se plantea y reconoce la existencia de una línea de continuidad Ingenieros-Ponce-Agosti[934], cuyo punto de inicio parece encontrarse en la identificación común de los tres con la Revolución de octubre, cuando coincidieron en que "estar con la Revolución Rusa es pronunciarse por el socialismo y ponerse contra ella es declararse enemigo del socialismo"[935]. De manera que aquel trascendental acontecimiento constituyó indudablemente un parte aguas para definir las posturas ideológicas y políticas que, lo mismo en Argentina que en toda Latinoamérica y el mundo, definiría en cierto modo a los que estaban a favor de las ideas del socialismo, independientemente de que coincidieran o no con algunos de los procedimientos de algunos de sus líderes.

Durante sus últimas dos décadas de vida, Agosti cultivó una vehemente amistad con Enrique Amorrin, con el cual polemizaba fraternalmente en un prolífico intercambio epistolar. Según Schenider, refiriéndose a Agosti:

> ... en cada línea asoma la rica complejidad de la persona, la integridad y la dignidad de la conducta, la fidelidad y la firmeza de su adhesión al marxismo-leninismo y a la acción política del Partido Comunista. Criticaban con frecuencia, a veces ácidamente las debilidades e insuficiencias y sobre todo cierta "ortodoxia" mal entendida que canonizaba el dogmatismo, ignoraba la interrelación dialéctica de todos los fenómenos e intentaba explicar la compleja realidad del mundo con esquemas y formulas rígidas divorciadas de la verdadera significación teórico-práctica del marxismo.[936]

---

934 Samuel Schneider. *Héctor Agosti. Creación y milicia,* Grupo de Amigos de Héctor P. Agosti, Buenos Aires. 1994, p. 175.

935 *Ibíd*., p. 181.

936 *Ibíd*., p. 194.

El combate del método dialéctico-materialista contra el espiritualismo, la metafísica y el misticismo tuvo también, en aquellos años treinta del pasado siglo xx, una de sus mejores expresiones en la polémica del marxista mexicano Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) con el filósofo Antonio Caso, destacado representante del intuicionismo, el liberalismo y el antimarxismo en el pensamiento latinoamericano de la época.

Lombardo se formó inicialmente bajo la influencia de Caso y de los pensadores miembros de El Ateneo de la Juventud, como Agustín Aragón y Pedro Henríquez Ureña, de orientación inicialmente positivista, pero que paulatinamente se distanciaron de esta corriente.

Inició su vida profesional como maestro y prácticamente durante toda su vida –independientemente de su actividad como dirigente político en el ámbito mexicano y latinoamericano de organizaciones sindicales– le dedicó esmerada atención a la labor educativa, especialmente de los sectores populares:

> Lombardo Toledano pensaba que la escuela, fruto de un estado determinado de la sociedad, no solo sirve para justificar el régimen histórico dentro del cual se ha producido, sino también, poseyendo una orientación definida, para preparar la conciencia popular con miras a la transformación revolucionaria de la sociedad.[937]

Arribó al marxismo a mediados de la década del veinte, después de una estancia en los Estados Unidos. Sin embargo, se le señala por algunos de sus críticos trotskistas más severos –no carentes de todo fundamento– que "su marxismo" nunca pasó de ser una vaga "filosofía materialista" que contraponía a una no menos vaga "filosofía idealista"[938]. También se le objeta "su concepción mecánica

---

937 Alberto Roditi y otros. "Presentación", Vicente Lombardo Toledano. *Obra Educativa,* Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales, México: 2002, p. XII.

938 Manuel Aguilar Mora. *La crisis de la izquierda en México,* Juan Pablos Editor, México: 1978, p. 60.

de las leyes objetivas" que dejaba todas las soluciones a la "objetividad", ante la cual la mejor sociedad pareciese que fuera "cruzarse de brazos".[939]

Se convirtió en un destacado dirigente obrero, de gran influencia en toda América Latina, cuyo reformismo quedó plasmado al subordinar la lucha sindical a promover inicialmente las transformaciones burguesas y nacionales, con consecuencias muy negativas para el movimiento sindical y revolucionario.[940]

Sus relaciones con el partido comunista fueron siempre muy contradictorias, pues en ocasiones se le enfrentó por "no aceptar la idea de crear un partido de una sola clase[941] y en otras gozó de su apoyo y trabajó en estrecha asociación con éste"[942], por lo que su figura es muy controvertida.

Algunos lo consideran un representante del "marxismo legal", semejante a aquel que se desarrolló en Rusia desde fines del siglo XIX, con los que defendían el desarrollo industrial capitalista apoyándose en el materialismo histórico[943]. No obstante, tampoco puede excluirse la valoración de que Toledano fue propiamente un marxista

---

939 *Ibíd.*, p. 61.

940 Entre las múltiples anécdotas que se cuentan en México sobre Lombardo Toledano, hay una muy significativa para el presente análisis. En cierta ocasión, durante un acto político en un estadio deportivo donde él pronunciaba un discurso, un grupo de miembros del Partido comunista enarboló algunos carteles con la consigna "Marx es nuestro", a lo que Lombardo respondió: "Marx no es de ustedes, ni tampoco es mío. Marx es de toda la humanidad". De tal modo expresaba su oposición al sectarismo reinante en la época, y su convicción de que la condición de marxista no se obtiene por simples declaratorias. V. Lombardo Toledano. *Selección de Obras,* Editorial El Combatiente, México: 1977, p. 28.

941 "Si el lombardismo significó la subordinación de los trabajadores del proyecto del Estado capitalista como la única posibilidad de promover la revolución burguesa, y con ella el nacionalismo económico para obtener una relativa autonomía dentro de órbita del imperialismo, nos preguntamos si esos sectores de la izquierda carecen de memoria histórica". Lourdes Quintanilla Obregón. *Lombardismo y sindicatos América Latina,* Edición Nueva Sociología, México: 1982, p. 159.

942 G. D. H. Cole. *Historia…*, *op. cit.*, p. 205.

943 M. Lowy. *Op. cit.*, p.158.

y un socialista que quiso labrar su propio camino apoyándose en las tradiciones nacionalistas y revolucionarias del pueblo mexicano y, en particular, de su clase obrera –aunque haya sido caracterizado, con razón, como un dogmático estalinista dada su franca identificación con la Unión Soviética y la línea de la Tercera Internacional–, pero no dejan de ser también unilaterales y simplistas los análisis que minimizan su figura[944] en la lucha entre el marxismo y el antimarxismo en América Latina.

Hasta sus enemigos reconocen su victoria en defensa del marxismo en aquella pública y célebre polémica filosófica con Caso, en la que abordaron diversos temas. En su crítica al idealismo, Lombardo desbarató las bases de sustentación de Caso, quien se apoyaba más en un principio de fe religiosa que en argumentos racionales para atacar al marxismo, al señalar:

> No puede el maestro Caso, en consecuencia, servirse de un argumento a priori –la dualidad de la materia y el espíritu– para demostrar que no es posible el socialismo científico ni el materialismo dialéctico, ni el materialismo histórico, pues por un acto de fe no se pueden destruir las ideas solamente construidas por la ciencia, excepto cuando interviene la magia.[945]

Combinando la ironía con el respeto que siempre mantuvo por la fe, aunque proclamaba su condición de ateo, pero defendiendo la libertad de creencia religiosa[946], añadía: "Ante la creencia personal

---

944 Un intento algo más objetivo de su significación lo efectúa Francisco J. Guerrero, quien tras criticar el "carácter metafísico y semirreligioso" del marxismo lombardista, reconoce que "marxistas como Lombardo o Narciso Bassols son los grandes propulsores de la Revolución Mexicana; sin el concurso de ellos y de otros muchos luchadores (¡el mismo pueblo trabajador!) no podemos explicarnos victorias fundamentales de la clase obrera en México". Francisco Guerrero. *Momentos del marxismo mexicano en nuestra América* (México), No. 9 (1983), p. 75.

945 V. Lombardo Toledano. *Escritos filosóficos*, Editorial México Nuevo, México: 1937, p. 138.

946 R. Millon y V. Toledano. *Biografía intelectual de un marxista mexicano*, Universidad Obrera de México, México: 1964, p. 143.

de cada hombre yo me detengo siempre, como ante las preferencias del paladar de cada quien, que no discuto. Pero el 'conocimiento' religioso no es ni conocimiento filosófico, ni conocimiento científico"[947], dejando así bien delimitados los campos en los que se debía desarrollar la batalla entre el idealismo y el materialismo filosófico.

Emplazó en varias ocasiones a Caso, quien trataba de destruir la base de la dialéctica marxista[948], apoyándose en su conocimiento como profesor universitario de la historia de la filosofía universal y, en particular, de los últimos desarrollos de la filosofía contemporánea, en la que destacaba no sólo a Husserl, Scheler, Gentile, Croce, Bergson, Maritain, etc., sino también a autores marxistas.

Así, por ejemplo, se basaba en los estudios del filósofo soviético Adoratsky[949] sobre la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la marxista. También estaba muy al tanto de las últimas investigaciones en el terreno de la neurofisiología, la biología, la física, la química, etc., de su época, pues en más de una ocasión tuvo que apelar a sus avances para fundamentar su tesis de que "el ritmo del universo es la dialéctica"[950] y enfrentarse a la teoría del libre albedrío.

Ante los infundios de quienes reducían el marxismo a una doctrina política, esgrimía y reformulaba las bases filosóficas del materialismo dialéctico, sosteniendo que "el marxismo es una concepción exacta, científica del universo que existe fuera de nosotros"[951]. Frente a los que concebían la inmutabilidad y el origen divino del hombre, argumentaba que "el hombre es una parte de la naturaleza en constante cambio, pues la tesis de la persistencia del ser es injustificable desde el punto de vista científico. Queda solo la doctrina del devenir, del cambio, de la evolución".[952]

---

947 *Idem.*, *Escritos...*, p. 152.

948 *Ibíd.*, p. 160.

949 *Ibíd.*, p. 187.

950 *Ibíd.*, p. 48.

951 *Ibíd.*, p. 42.

952 *Ibíd.*, p. 37.

Contra quienes atacaban al materialismo histórico por fatalismo y por negar la libertad humana, replicaba, aunque de modo algo simplista, que "la evolución histórica es el resultado de la acción de la naturaleza sobre el hombre y la acción del hombre sobre la naturaleza".[953]

Como respuesta a la injuria de que el socialismo es una doctrina sin ideales superiores, respondía: "El hombre digno de su misión en la vida es siempre un acelerador del destino histórico (...) Los socialistas nos hallamos por encima del cieno de la vida"[954]. De esa forma iba replicando cada uno de los ataques del antimarxismo de la época.

Sus contraataques no estaban dirigidos solamente a Caso o a otros intelectuales burgueses de la época que compartían muchos de sus ataques al marxismo, como Vasconcelos, sino también contra aquellos que, desde supuestas posiciones marxistas, caían en el dogmatismo del cual él mismo no se pudo liberar, y criticaba a aquellos que veían al marxismo como una doctrina muerta escrita para todos los tiempos, o como una nueva religión. En su lugar, Lombardo replicaba que:

> … el marxismo no es ni una teoría de la ciencia acabada, ni un recetario para catecúmenos. Es un método de investigación y de acción revolucionaria, de destrucción del pasado y de creación del porvenir. Es un instrumento para hacer el camino que conduce a un mundo; pero no es el camino ya hecho. Marx no pensó por las generaciones futuras ni asumió jamás el papel de profeta que predice los acontecimientos a plazo fijo, para que alguien se considere autorizado a encontrar en sus escritos la fórmula que puede resolver un problema concreto. El marxista ha de crear su propia conducta frente a la realidad viva.[955]

953 *Ibíd.*, p. 43.

954 *Ibíd.*

955 *Ibíd.*, p. 71.

Cuánta vigencia no guardan estas palabras suyas para la actualidad, en que aún hay quienes se afanan inútilmente en encontrar en la obra de los clásicos del marxismo-leninismo –que tradicionalmente se limita sólo a tres personalidades, Marx, Engels y Lenin, postura esta que subvalora los aportes de otros como Rosa Luxemburgo, Gramsci, Trotsky, etc., que parecieran no tener méritos suficientes para que acrediten también la consideración de clásicos de la concepción materialista de la historia, así como de la teoría y la praxis del socialismo– la enciclopedia farmacopédica para aliviar todas las dolencias sociales contemporáneas y el espejo mágico para descifrar cuanto enigma aparezca en el universo, en lugar de asumir su método y su actitud práctico-revolucionaria ante los nuevos problemas que demandan formulaciones y soluciones nuevas.

Lombardo fundamentaba la tesis de que "el socialismo no es una religión (…) El socialismo es un humanismo, pero es la vindicación del hombre que lo redime de las sombras de la ignorancia y de sus originales temores religiosos"[956]. De este modo reaccionaba contra quienes intentaban deificarlo; por eso puso mucha atención en la superación política y cultural de los trabajadores, con el fin de prepararlos para la contienda por la defensa del socialismo, a la vez que llamaba a los intelectuales a vincularse a la lucha política por los trabajadores, pues "sin saber no se puede luchar con eficacia, y sin luchar no se puede saber, aunque se hayan adquirido conocimientos, porque por sí mismos no pueden rebasar el marco de la erudición académica"[957], como usualmente sucede entre los marxistas de cátedra que han proliferado en América Latina.

El hecho de que Lombardo reivindicara en el marxismo su humanismo profundo no era contingente, sino producto de circunstancias muy propias de aquel momento en que en la filosofía latinoamericana se producía la reacción antipositivista y tomaba auge el irracionalismo.

---

956 R. Millon. *Biografía intelectual…, op. cit.*, p. 163.

957 V. Lombardo Toledano. *Selección…, op. cit.*, p. 7.

El pensamiento burgués se autoproclamaba, en algunas de sus variantes, como el existencialismo, el personalismo, etc., exclusivo representante del humanismo. Y trataba de presentar al socialismo, y con él al marxismo, como teorías solamente interesadas por la satisfacción material de las necesidades humanas y desconocedoras de las espirituales.

Frente a dicha consideración, Lombardo planteaba que:

> … si el sistema socialista consistiera solo en mejorar las condiciones materiales del hombre, en aumentar su poder de compra, y en ofrecerle mejores habitaciones, servicios médicos, escuelas y posibilidades para el progreso profesional, no llegaría a ser una verdadera influencia decisiva para su liberación interior y exterior. El socialismo es un medio y no un fin. Un medio para emancipar al hombre de sus sufrimientos materiales, pero con el propósito de transformarlo en un verdadero hombre libre en medio del mundo.[958]

Dejaba sentado así que la transformación material sólo sería una premisa indispensable para emprender la verdadera consolidación del "nuevo Humanismo"[959] que estaba naciendo con el socialismo. Cuánta actualidad no tienen hoy estas ideas, en que se han quebrado algunos modelos hiperbolizantes del consumo material.

Como puede apreciarse, Lombardo Toledano no desdeñó la batalla teórica por el marxismo, aunque dedicara su mayor atención a la lucha política por crear condiciones favorables para el triunfo del socialismo en su país y, con ello, consumar la Revolución mexicana. Sus análisis concretos sobre la situación socioeconómica y política de su país y de América Latina, si bien no estuvieron exentos de errores y simplificaciones, que justifican algunas críticas de que fue objeto por subjetivismo, reformismo y oportunismo –así como de haber obstaculizado la unión de las fuerzas de izquierda–, constituyeron un intento original de utilización del marxismo en

958 R. Millon. *Op. cit.*, p. 166.

959 V. Lombardo Toledano. *Escritos filosóficos, op. cit.*, p. 44.

la lucha contra el antiimperialismo en este contexto, de reconocida validez, especialmente desde mediados de los años treinta hasta mediados de los cincuenta.

La relación de Toledano ha sido muy cuestionada, a la vez que valorada, desde distintas perspectivas de la propia izquierda. Para algunos, como Gerardo Unzueta:

> No posee una ideología científica, pero utiliza la fraseología marxista-leninista para revestir el esqueleto subjetivista de su pensamiento, de lo cual surge un instrumento teórico hostil al marxismo, enfrentado obligatoriamente a los marxistas, y una práctica política útil a la burguesía.[960]

Otro criterio muy diferente ofrece el destacado intelectual mexicano Pablo González Casanova, para quien: "En esta época el principal líder e ideólogo marxista, el más inteligente y lúcido, el que sigue teniendo validez para comprender los problemas que se plantearon entonces, porque él mismo fue víctima de ellos, fue Vicente Lombardo Toledano"[961]. Lógicamente, para sacar sus propias conclusiones el lector deberá profundizar en el conocimiento de la obra teórica y práctica de Toledano.

Algo similar ha ocurrido con la del dramaturgo mexicano José Revueltas, quien sostuvo enconadas polémicas tanto con el Partido Comunista como con la Liga Leninista Espartaco, en los cuales había militado, por lo que son lógicas las críticas contra este polémico intelectual quien se cuestionó especialmente el supuesto carácter de vanguardia de ambos partidos en su libro *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*; en él resquebrajó de algún modo la unidad de los que, en su país, aspiraban al completamiento de la Revolución mexicana.

---

960 Gerardo Unzueta. *Lombardo Toledano y el marxismo leninismo*, Fondo de Cultura Popular, México: 1966, p. 220.

961 P. González Casanova. "Sobre el marxismo en América Latina", *Revista de la Universidad* (Tabasco) No. 6 (1984), p. 90.

Revueltas cuestionó cierto obrerismo que observaba en los partidos comunistas de su época, y se interesó por luchar contra toda forma de enajenación, incluyendo la autoenajenación de la cual era víctima la propia clase obrera, dado que, a su juicio, no contaba con un verdadero partido leninista que la condujera a su genuina emancipación. Según él:

> El socialismo no santifica al proletariado, no le rinde tributo de su compasiva comprensión ni de su misericordia, sino que repudia clara y terminantemente sus condiciones de vida [que son en esencia la negación misma de la vida] y la causa que las engendra: la sociedad burguesa. Por ello la conciencia socialista no puede erigir al proletariado ni en dios ni en absoluto de la sociedad.[962]

El ejemplo de Revueltas se suma a toda una pléyade de destacados artistas e intelectuales –entre los que se destacan Pablo Neruda, César Vallejo, Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, etc.– que en América Latina, al igual que en otras latitudes, se identificaron con la causa del socialismo y con las ideas marxistas. Precisamente por ser cultivadores del humanismo, el pensamiento y la espiritualidad entraron en muchas ocasiones en conflicto con algunas de las posturas de las distintas expresiones del marxismo oficial imperantes en cada país en sus respectivas épocas.

Las críticas al marxismo en esa época, por una supuesta falta de humanismo, se hicieron cada vez más frecuentes en el pensamiento latinoamericano. Así el filósofo mexicano Samuel Ramos, elogiando posteriormente la obra artística de Diego Rivera, también destacada figura del marxismo en aquella época, clavaba sus espinas al "asombrarse" de la "milagrosa coincidencia entre el humanismo y el socialismo"[963] que se presentaba en este prestigioso muralista

---

962 José Revueltas. *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, Centro de Documentación y Difusión de Filosofía Crítica, México D.F.: 2003, p. 18.

963 Samuel Ramos. *Diego Rivera,* UNAM, México: 1986, p. 26.

mexicano, por su predilección por pintar las masas populares y situar al hombre en el centro de su creación.

En verdad tanto la obra de Rivera, como la de Aníbal Ponce y la del cubano Juan Marinello, que por los años treinta compartía la amistad de ambos en México, constituían vivas expresiones de la preocupación humanista del marxismo. Rivera (1886-1957) había llegado al marxismo precisamente por el humanismo de esta doctrina, que había percibido con su sensibilidad estética y ética desde su infancia[964], acercada a los dolores de los indígenas y los explotados en general.

Su comprensión de que los males sociales que aquejaban a los latinoamericanos no eran sólo producto de la conquista y la colonización, sino también del despiadado capitalismo y su industrialización inhumana, la supo plasmar en sus murales. No necesitó del ensayo o el discurso, aunque también cultivó con maestría ambos géneros, para expresar su visión de aquella sociedad y, a la vez, indicó las vías para la erradicación de dichos males. Tal vez una de las contribuciones más originales al marxismo en América Latina haya sido ésta que a diario pueden contemplar miles de personas al apreciar, en sus murales públicos, tanto la historia de humillación de los pueblos aborígenes, como la reciente esquilmación por el podrido mundo burgués que queda representado a través de sus diferentes capas y crápulas sociales.

En correspondencia con Mariátegui, Rivera puso su mirada en los campesinos indígenas que seguían constituyendo la mayoría de la población en países como el suyo, donde la clase obrera tenía que contar con aquellos para la emancipación de todos. Por esto, para él obstinarse en una política obrerista se convertía en un bumerán antimarxista contra los propios comunistas que la habían sustentado hasta mediados de los años treinta, época ésta en que Rivera se identifica con el trotskismo. Como es conocido, albergó a Trotsky

964 Una detallada biografía de Diego Rivera, supervisada por él mismo, fue elaborada por quien fuera su secretaria, la destacada cubana Loló de la Torriente. Loló de la Torriente. *Memoria y razón de Rivera, Diego,* Editorial Renacimiento, México: 1962.

en su propia casa. Aunque después rompe con él y se reincorpora al partido comunista.

Con profunda visión realista y defendiendo el marxismo, frente a los que aún insistían en las consignas extemporáneas de la lucha inmediata por el socialismo, Rivera planteaba en 1938:

> La verdadera política marxista, aquí todavía más que en otras partes, consiste no en oponer a las tareas concretas e inmediatas la perspectiva abstracta de la revolución socialista, sino en demostrar que todas las tareas de independencia nacional, progreso económico y cultural, elevación del nivel de vida, conducen imperiosamente a la conquista del poder por el proletariado, como guía de la clase obrera.[965]

Lo que prevalece en él es el análisis histórico concreto que posibilita el mejoramiento de las condiciones para la lucha por el socialismo que, a su juicio, como la historia demostró, no estaba al doblar de la esquina.

Proponía aprovechar todas las ventajas que facilita la democracia burguesa y que pueden coadyuvar a la revolución socialista; de esa forma, se distanciaba de la típica desesperación de los elementos ultraizquierdistas como los trotskistas.

La historia de las incidencias del trotskismo, en el ámbito latinoamericano, podría ocupar un capítulo aparte en la lucha entre el marxismo y el antimarxismo, pues son conocidos los grandes debates que se produjeron en el movimiento comunista internacional a partir del surgimiento de esta corriente, que contó con adeptos latinoamericanos desde sus primeras manifestaciones; además Trotsky, antes de venir a residir definitivamente a esta región, había puesto sus ojos en ella y la veía como un eslabón fundamental en la cadena de la revolución permanente[966] que sustentaba, siguiendo la concep-

---

965 Diego Rivera. "Una lucha de clase y el problema indígena", *Clave* (México), No. 2 (1938), p. 29.

966 Hasta sus últimos momentos, Trotsky recomendó al proletariado latinoamericano hacer realidad las perspectivas de la revolución permanente y no esperar por la emancipación de los países desarrollados

ción de Marx. Había incluso recomendado la unidad del proletariado latinoamericano con el norteamericano bajo la consigna de "por una América unida y socialista"[967], desconociendo las serias diferencias existentes entre ellos, y que la propia política imperialista se encargaría de estimular cada vez más.

En el Manifiesto de la Cuarta Internacional Trotskista de 1940, se planteaba luchar por "Los Estados Unidos soviéticos de Centro y Sudamérica"[968]. Tales consignas resultaban en verdad tan utópicas y abstractas que, en ocasiones, no guardaban diferencias con algunas anteriores emanadas de la Tercera Internacional, caracterizadas por su falta de concordancia con las exigencias específicas de la lucha antiimperialista en esta región. Por eso no es extraño entender cómo muchas de las ideas de Trotsky encontraron el apoyo no sólo de Haya de la Torre, sino de otros connotados intelectuales y políticos burgueses como José Vasconcelos, Manuel Ugarte y hasta el filósofo pragmatista norteamericano John Dewey.

Esto significa que, independientemente de la mayor o menor veracidad de muchas de las concepciones de los trotskistas con relación a la Unión Soviética y, en especial, al estalinismo, sus actitudes produjeron profundas grietas en las filas de los luchadores por el socialismo y los cultivadores del marxismo, que se dejan sentir hasta nuestros días aunque no, por supuesto, con la misma fuerza que en las décadas anteriores.

Si bien es igualmente cierto que hay que detenerse exhaustivamente en las diferencias entre los distintos grupos trotskistas, y entre éstos y las diversas ideas del propio Trotsky en sus diferentes etapas –tarea que no se pretende acometer en este trabajo, pero que

para emprender la suya propia, pues no debía esperar más ayuda que de sí mismo. Idea esta que conserva validez. L. Trotsky. "Manifesto on the Imperialist...", *op. cit.*, pp. 252-253.

967 Osvaldo Coggiola. *O Trotskysmo na América Latina*, Edit. Brasiliense, São Paulo: 1984, p. 14.

968 L. Trotsky. *Por los Estados Unidos Socialistas de América Latina,* Ediciones Coyoacán, Buenos Aires: 1961, p. 30.

es necesario realizar[969], pues la literatura existente sobre el tema siempre resulta muy tendenciosa en un sentido o en otro–, el simple hecho de presentarse los trotskistas como "rama legítima del marxismo"[970] y acusar al resto como ilegítimos, ha sembrado confusión en muchas partes, lo que ha sido aprovechado por las fuerzas hostiles al socialismo y al marxismo[971] de diverso modo.

Un estudio de tal naturaleza no debería tomar en cuenta solamente los desaciertos o aciertos de Trotsky y sus seguidores en sus respectivos momentos ante determinadas cuestiones, como el intento de hoy día de revalorizar su figura, sino que requiere determinar el grado de incidencia que tuvieron sus actitudes en cada situación específica del movimiento revolucionario latinoamericano. De seguro muchas de ellas quedarán, a corto o largo plazo, confirmadas como desfavorables al proceso de recepción creadora del marxismo en América Latina. Más satisfactorio sería si el resultado de este análisis no confirmara esta aseveración, pues en definitiva habrían servido a dicho proceso, pero hay sobrados ejemplos que atestiguan su incidencia negativa.

Durante la década del treinta se produjeron varios movimientos revolucionarios en los que la participación, tanto de los recién fundados partidos comunistas como de otros dirigentes que confluían con el marxismo, fue decisiva. Estos acontecimientos, como la insurrección campesina en El Salvador, en 1932, la proclamación de una república socialista en Chile en ese mismo año, la revolución contra la dictadura de Machado en Cuba, en 1933, la insurrección comunista en Brasil, en 1935, para indicar los más significativos, evidenciaban la repercusión que tenían las ideas marxistas a través de la lucha política en diversas regiones del continente.

---

969 P. Guadarrama. "Trotsky y el Manifiesto Comunista", *Marx Ahora* (La Habana), No. 14 (2002), pp. 101-118.

970 M. Basmanov y otros. *El falso profeta,* Editorial Progreso, Moscú: 1986, p. 7.

971 M. Basmanov. *La esencia antirrevolucionaria del trotskysmo contemporáneo*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1977, p. 206.

Es muy frecuente, en la literatura del más diverso género, echar la culpa de los fracasos de muchos de estos procesos a la política de tutelaje de la Internacional Comunista[972] con relación a los partidos comunistas del área y, a la vez, hacer caso omiso de los avances y éxitos de los mismos.

En los momentos actuales, en que se intenta un reanálisis del verdadero papel de la Internacional Comunista a escala mundial, hay que tomar en consideración las tesis de Agustín Cueva en las que se explica el porqué de la coincidencia en las críticas a esta organización desde diversas posiciones, entre ellas: a) el imperialismo y las clases dominantes en general, b) los trotskistas y c) algunos partidos comunistas que achacan todos los errores a la Comintern.

Cueva señala, en este último caso, que “fue a la medida en que eran débiles”[973], se refiere a los partidos comunistas latinoamericanos, carentes de arraigo popular, a los cuales una línea “exterior” parecía imponérseles. Debe tenerse presente que: “El Comintern concebía el movimiento revolucionario de América Latina como un ‘apoyo’ de la venidera revolución socialista de EEUU”.[974]

Sin embargo, en aquellos países donde se produjeron los más importantes acontecimientos, como los anteriormente mencionados, los marxistas evidenciaron por sí mismos la fortaleza que habían alcanzado porque eran capaces de actuar con cabeza propia. No obstante, esta regla no es válida para todos los casos, pues algunos partidos con fortaleza y relativo reconocimiento popular también fueron inducidos a tácticas erróneas.

Así, Farabundo Martí –experimentado luchador primero en el movimiento estudiantil de El Salvador, luego en el de los campesinos indígenas de Guatemala, en las filas de Sandino, y fundador del Partido Comunista Centroamericano y del de su país– dirigió un

972 Agustín Cueva. “El marxismo latinoamericano. Historia y problemas actuales”, *Tareas* (Panamá), No. 65 (1987), p. 58.

973 *Ibíd*., p. 57.

974 Manuel Caballero. *La internacional comunista y la revolución latinoamericana*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas: 1988, p. 215.

movimiento espontáneo de las masas campesinas al comprender que éste era inevitable y que no podía abandonar al pueblo en aquellos momentos[975]. Sin embargo, consciente de la propia debilidad del partido y de los peligros implícitos, trató de superarlos hasta el último momento[976], pero él mismo había sostenido que "cuando la historia no se puede escribir con la pluma, entonces debe escribirse con el fusil"[977], y fue consecuente y orgánico con sus ideas.

Es cierto que los comunistas salvadoreños cometieron errores como copiar consignas de la Revolución de octubre y tratar de utilizar tácticas de lucha extraídas de aquella experiencia[978], como fijar la fecha exacta de la insurrección, etc., pero algo significativo y muy meritorio consistió en que, conocedores de que la mayoría de aquel movimiento lo constituían las masas campesinas y no la pequeña clase obrera salvadoreña, asumieron su responsabilidad histórica, sin ningún dogmatismo obrerista ni sectarismo y, tratando de ganar el apoyo de los soldados, se pusieron al frente del movimiento hasta sus últimas consecuencias. Muchos de ellos perdieron sus vidas junto a los miles de campesinos que fueron asesinados.

Aun cuando los comunistas salvadoreños eran conocedores y estudiosos de las particularidades socioeconómicas de su país y de la región –elemento importantísimo para elaborar una estrategia adecuada de lucha–, no fueron capaces, sin embargo, de establecer los objetivos programáticos precisos[979] de aquella revolución. Este elemento influyó negativamente en su desenvolvimiento, demostrando con esto que los marxistas no sólo tienen que conocer el estado actual del país donde deben "construir" la historia, sino

975 A. Prieto Rozos. *El movimiento de liberación contemporáneo en América Latina*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1985, p. 176.

976 P. González Casanova. *Imperialismo…, op. cit.*, p. 142.

977 A. Petrujin y E. Churilov. *Farabundo Martí,* Editorial Progreso, Moscú: 1985, p. 61.

978 Véanse los documentos del Partido Comunista de El Salvador de esa época: Roque Dalton. "Miguel Mármol: El Salvador 1930-1932", *Pensamiento Crítico* (La Habana), No. 48 (1971), pp. 98-106.

979 A. Petrujin. *Op. cit.*, p. 85.

presentar los proyectos claros de cómo ésta debe edificarse a corto, mediano y largo plazo, aun cuando sobre la marcha necesariamente tendrán que ser corregidos.

El marxismo se puso a prueba de forma virulenta en Chile por los años treinta, desde la proclamada Revolución socialista, que sólo duró doce días de 1932, hasta los años del Frente Popular, a partir de 1937. Debe destacarse que aun cuando fuese frecuente la utilización del concepto de Revolución socialista para caracterizar a muchos de estos movimientos, en verdad no lo eran, ya que muchas de ellas mantenían su carácter democrático-burgués[980], antiimperialista y de liberación nacional, aunque utilizaran una fraseología socialista y los comunistas tomaran parte activa en ellas.

En el caso chileno, la diferenciación entre socialistas y comunistas se hizo marcada desde un primer momento, pues el movimiento reformista iniciado por Marmaduke Grove, que devendría en el Partido Socialista de Chile, pretendía con su "socialismo" evitar la posibilidad del triunfo de los comunistas[981], y criticaba abiertamente las ideas de Marx por glorificar, a su juicio, excesivamente el trabajo físico[982]. Hasta los más reaccionarios gobernantes, por ejemplo Carlos Dávila y Arturo Alessandri, se disfrazaron de socialistas. Los marxistas como Carlos Contrera Labarca, por entonces secretario general del Partido Comunista Chileno, tuvieron que enfrentar estas maniobras, así como el sectarismo de los trotskistas, que atentaban contra el frente popular que llegó al poder por cerca de cuatro años, poniendo de manifiesto la fortaleza alcanzada por la izquierda en ese país en aquella época.

Los comunistas chilenos se esforzaron por desarrollar una política de alianza con todas las fuerzas progresistas y trataron de ganarse a todos los sectores, como los campesinos, los católicos, los

---

980 Y. Koroliov y K. Kudachkin. *América Latina. Las revoluciones en el siglo xx*, Editorial Progreso, Moscú: 1987, p. 106.

981 P. González Casanova. *Imperialismo..., op. cit.*, p. 154.

982 S. Liss. *Marxist..., op. cit.*, p. 73.

soldados, etc., que los trotskistas rechazaban[983], así como también, los posibles aliados extranjeros en aquella coyuntura tan difícil en que se gestaba una nueva guerra mundial.

Todo el rumbo posterior del marxismo y el antimarxismo en el Chile de las décadas posteriores, y especialmente con el triunfo de la Unidad Popular en 1970 y su derrota en 1973, estaría marcado por las discrepancias engendradas en la izquierda de ese país desde los años treinta.

El Brasil de esa década constituyó, de igual modo, un valioso laboratorio donde se pueden analizar algunas de las particularidades del desarrollo del marxismo, no tanto en su nivel teórico como en la lucha política, pero también con entrañables consecuencias teóricas. El partido comunista de ese país mantuvo, inicialmente, una postura sectaria y utópica en el proceso revolucionario antioligárquico que se inició en 1930, desconfiando de la burguesía nacional y la pequeña burguesía y, en su lugar, sustentando la tesis de la posibilidad de saltarse la etapa del desarrollo capitalista independiente[984]. Se creyó que, tomando como premisa la existencia de formas colectivas de trabajo en ese país, con la ayuda de la Unión Soviética, se podría llegar inmediatamente al socialismo. Por tanto, se recomendaba no apoyar a los burgueses en sus propuestas revolucionarias y solamente estimular la revolución proletaria. Tales errores de apreciación no fueron exclusivos de los comunistas brasileños de la época, pero por suerte se fueron superando tras los cambios estratégicos orientados a partir del II Congreso de la Internacional Comunista.

El propio hecho de haber captado para sus filas a Luís Carlos Prestes –destacado militar revolucionario que había encabezado el movimiento antioligárquico del tenentismo–, y haberlo no solamente convertido en un marxista-leninista –en el pleno sentido de lo que tal definición en esa época implicaba– sino en el principal

983 Carlos Contrera Labarca. "El pueblo de Chile unido para salvar la democracia". M. Lowy. *Op. cit.*, pp. 131-138.

984 P. González Casanova. *Op. cit.*, p. 159.

dirigente del partido comunista, demostró que se fueron superando esos resquemores sobre la pequeña burguesía aunque, por supuesto, a cambio de que ésta también perdiera sus pretensiones de dirigir el proceso revolucionario y se subordinara a los intereses de la clase obrera.

La insurrección militar organizada por los comunistas en 1935, cuyo fracaso se debió, entre otros factores, al poco vínculo con las masas populares, demostró que esa vía, al estilo del putchismo castrense, no ofrecía perspectivas reales para el triunfo de un gobierno socialista en una América Latina que ya se iba acostumbrando a que los golpes militares no trajesen cambios favorables para la situación del pueblo trabajador.

En su lugar, este hecho se convirtió en un poderoso argumento para que la burguesía más reaccionaria apoyara a Getúlio Vargas en una ofensiva atroz contra los comunistas. La historia enseña que un pequeño error de los revolucionarios se paga muy caro, cuando las clases dominantes saben manipularlo, como casi siempre sucede.

Puede apreciarse que en estos años treinta, si bien el marxismo se iba imponiendo en muchos países, también las fuerzas de la reacción se levantaban sobre el menor tropiezo de su ascendente pero difícil marcha.

En el caso de Cuba, como en otros países latinoamericanos, las filas de los partidos comunistas no se habían formado desde su inicio con intelectuales, exclusivos conocedores de la doctrina de Marx, Engels y Lenin, así como con otras personalidades no menos clásicas del pensamiento socialista, sino por el contrario, por hombres en su mayoría de extracción proletaria con un gran odio clasista contra la explotación capitalista, pero con un conocimiento elemental de los principios básicos del socialismo y el marxismo, que en ocasiones se veía aún permeado por remanentes anarcosindicalistas y por nuevas ofensivas del pensamiento de la socialdemocracia.[985]

985 "En aquellos hombres se fundían corrientes y se expresaba el nivel ideológico de entonces. No existía entre ellos un alto dominio de la teoría marxista-leninista, sino un espíritu de clase acentuado y la inspiración de un nivel de justicia para el trabajador con la esperanza, el

Sin embargo, muy pronto, siguiendo el ejemplo de Baliño y Mella, el Partido Comunista de Cuba fue no sólo acogiendo en su seno a prestigiosos intelectuales como Rubén Martínez Villena, Juan Marinello, Alejo Carpentier, Carlos Rafael Rodríguez, José Antonio Portuondo, Julio Le Riverend, entre otros, sino elevando extraordinariamente el nivel cultural de muchos de sus cuadros de extracción obrera, como Fabio Grobart, Blas Roca, Gaspar Jorge García Galló y Salvador García Agüero, entre otros.

Esa ofensiva en el plano de la cultura teórica y, en especial, en la profundización de los conocimientos del marxismo-leninismo, pero no así de otras corrientes del pensamiento de orientación marxista, como la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort, etc., permitió que cada vez fuesen más respetados sus juicios, incluso por la intelectualidad burguesa y los ideólogos de la reacción.

Villena, dando muestras de la validez del análisis marxista para la comprensión de la situación cubana, intentó escribir un ensayo sobre los "factores configurantes de la dictadura de Machado"[986], y tuvo que enfrentarse a quienes acusaban a los comunistas de terroristas, confundiéndolos con los anarquistas[987], así como combatir otros infundios y tergiversaciones del marxismo.

Los comunistas cubanos, en esos años de lucha antimachadista, también tuvieron que enfrentarse a corrientes y organizaciones de corte fascista, como el ABC, que atacaban abiertamente

---

ejemplo del primer Estado obrero y campesino, de la Unión Soviética. Por eso no es difícil percibir cierta influencia de las ideas anarcosindicalistas y socialdemocráticas en el proceso de formación del núcleo marxista, cosa por demás muy natural y perfectamente comprensible". Pedro Serviat. *40 Aniversario de la fundación del Partido Comunista,* Editorial EIR, La Habana: (S.f.), pp. 7-8.

986 Ana Núñez Machín. *Rubén Martínez Villena,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1974, p. 195.

987 Resultan muy expresivas las palabras de Martínez Villena al enfrentar a Machado cuando éste pretendía ofender a Mella con la palabra comunista: "Usted llama a Mella comunista como un insulto y usted no sabe lo que significa ser comunista. ¡Usted no debe hablar así sobre lo que ni sabe!". *Ibíd.*, p. 174.

al comunismo como "bárbaro, disolvente y extranjero"[988], y que también propugnaban las ideas del fatalismo geográfico en el caso de Cuba ya que, dada su proximidad a Estados Unidos, imperaba la tesis de la imposibilidad de una real independencia de la isla.

La tarea de desbaratar tal mito se ha mantenido como una de las principales de los revolucionarios cubanos hasta nuestros días, pues los ideólogos del imperialismo no renuncian fácilmente a dicho mito y se obstinan en revitalizarlo. En definitiva, la política de bloqueo mantenida durante más medio siglo contra la Revolución cubana es una muestra fehaciente de tal obstinación.

La lucha del Partido Comunista de Cuba "contra las diferentes corrientes antimarxistas"[989] fue, como se puede apreciar, no sólo dentro sino también fuera del movimiento obrero, ya que la lucha ideológica se desarrollaba en el seno de otros sectores y clases sociales, como el estudiantado, el campesinado, la pequeña burguesía y la intelectualidad, con lo que se hacía imprescindible diferenciar bien quiénes eran los verdaderos enemigos y cuáles los aliados potenciales.

Debe señalarse que esa labor no siempre fue acertada, pues al subestimarse las potencialidades de otras organizaciones y líderes que no pertenecían a sus filas, por ejemplo Antonio Guiteras, como parte también de aquella vanguardia revolucionaria de la época[990], que en definitiva se orientarían también hacia el socialismo[991], se limitaban las bases sociales de la recepción del marxismo.

---

988 J. A. Tabares del Real. *La Revolución del treinta: sus dos últimos años*, Dirección Política de las FAR, La Habana: 1971, p. 182.

989 Colectivo de autores. *Historia del movimiento..., op. cit.*, p. 267.

990 "Las vanguardias revolucionarias en el período de 1923 a 1935 estuvieron representadas por el Partido Comunista y sus organizaciones colaterales –Confederación Nacional Obrera de Cuba (CNOC), Sindicato Nacional de Obreros de la Industria Azucarera (SNOIA) y el Ala Izquierda Estudiantil– por Antonio Guiteras y sus partidarios". Francisco López Segrera. "Orígenes, desarrollo y frustración de la Revolución de 1933", *Los partidos burgueses en Cuba neocolonial 1899-1952*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1985, p. 102.

991 "La necesidad de llegar al socialismo la reitera Guiteras desde 1933 hasta su muerte". Olga Cabrera. *Antonio Guiteras*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1974, p. 49.

Tampoco fue acertada la táctica seguida en cuanto a cómo desarrollar la revolución de acuerdo con el esquema de dos etapas, una democrática, popular revolucionaria y antiimperialista primero; y otra socialista después, hasta que culminara en una república soviética, pues no existían condiciones para llevarla a cabo en aquella primera mitad de los años treinta.[992]

Así podrían enumerarse otros desaciertos de los marxistas cubanos de la época. Pero los errores no deterioran el valor histórico de la misión que llevaron a cabo, en condiciones harto difíciles de divulgación del marxismo entre algunos sectores de la población[993], cuando el anticomunismo era tan fuerte y, sobre todo, cuando se recrudeció en la época de la posguerra.

Entre los intelectuales marxistas cubanos que sobresalen en la vida política y cultural de este país, desde los años veinte, se destaca Juan Marinello (1898-1977). Su obra fue producto de ese proceso de radicalización de la conciencia nacional y antiimperialista que se inició en esos años –la cual él denominó década crítica–, y que obligó a la intelectualidad a definir sus derroteros, esto es, a doblegarse ante las fuerzas de la reacción, como hicieron Alberto Lamar Schweyer[994] y Jorge Mañach, enconados críticos del marxismo. La década crítica también obligó a orientarse en el sentido de la liberación nacional y social, lo cual no implicaba exclusivamente identificarse con las ideas del comunismo, como hizo Marinello, sino

992 *Idem., Historia del movimiento...,* p. 295.

993 "Aunque la ideología proletaria no se extendió ampliamente entre la población, sí influyó grandemente en las capas más avanzadas del proletariado, en los campesinos y los intelectuales, y desarrolló una ingente actividad de movilización y propaganda entre las masas". Colectivo de autores. *La sociedad neocolonial cubana*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana: 1984, p. 59.

994 Alberto Lamar Schweyer fue uno de los principales ideólogos de la dictadura fascistoide de Gerardo Machado desde perspectivas profundamente nietzscheanas. Véase: Miguel Rojas Gómez. "El subjetivismo y el nietzscheanismo en Alberto Lamar Schweyer". Colectivo de autores dirigido por Pablo Guadarrama y Miguel Rojas. *El pensamiento filosófico en Cuba. Siglo xx (1900-1960)*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana: 2002, pp. 115-124.

también a mantener una postura digna, antiimperialista, democrático-revolucionaria y de recepción positiva del marxismo, como fueron los casos de Emilio Roig de Leuchsenring y Fernando Ortiz, entre otros.[995]

Marinello supo emanciparse de los obstáculos que podía anteponerle su extracción social acomodada e identificarse con los intereses de la clase obrera y los desposeídos, en consecuente correspondencia con el humanismo que le inspiró el ejemplo de José Martí. Haber dedicado la mayor parte de su vida al estudio y rescate de la obra martiana constituyó una prueba de que los marxistas cubanos –como había sido también la intención de Mella, y que posteriormente lo asumió Fidel Castro– encontraban en ella la fuente prístina de conciliación del humanismo del pensamiento latinoamericano con el humanismo marxista.

Buscando las primeras manifestaciones del nuevo humanismo que nacía con el socialismo, Marinello encontraba entonces sus gérmenes en el hombre soviético, al destacar:

> He ahí la gran palabra eterna, la gran palabra unitaria y salvadora: humanidad. Culto al hombre, al tesoro invaluable porque es camino de posibilidades infinitas, amor al capital insuperable, porque de él nacen todos los rendimientos trascendentales. En todo hombre está la humanidad. Todo indio puede ser Benito Juárez, decía Martí. Pero hay hombres, gentes, pueblos que adelantan el rendimiento inesperado, que muestran anticipadamente el tesoro posible. Estos hombres, los que integran los pueblos soviéticos, deben recibir hoy, por su anticipada humanidad libertadora, nuestra reverencia, nuestro respeto, nuestro amor.[996]

Estas palabras suyas, de 1944, muestran el optimismo que un consecuente marxista debe tener en los hombres, en los pueblos,

995 P. Guadarrama. "Tendencia en la recepción del marxismo en el pensamiento filosófico cubano", *Revista Cubana de Ciencias Sociales* (La Habana), No. 16 (1988), pp. 16-35.

996 J. Marinello. "Cultura soviética", *Marxistas de América, op. cit.*, p. 323.

independientemente de los desvaríos que algunos líderes puedan cometer y de los cuales no se puede acusar a los pueblos.

Sus reconocimientos a las modificaciones que se habían producido en el hombre y en la cultura soviética constituían una prueba de lo que era capaz de realizar un pueblo cuando emprendía la construcción de una sociedad socialista. Por eso sostenía:

> Con un hondo entendimiento de la cultura, solo posible en una sociedad regida por el marxismo, las masas soviéticas tienen a su curiosidad lo mejor del teatro clásico europeo, mostrado con una fidelidad rigurosa y con una sorprendente amplitud humana.[997]

Dicha amplitud estaba dada porque la cultura, en el socialismo, dejaba de ser exclusivamente consumida por una élite y alcanzaba cada vez mayores dimensiones por la difusión que tenía entre todos los sectores de la población.

Fue precisamente en el terreno cultural donde Marinello se creció en las batallas por el marxismo frente a los partidarios de lo folclórico, lo pintoresco, así como frente a los que disolvían en un universalismo abstracto la esencia de la cultura. Con profunda visión dialéctica, sostenía en 1932 que "para lograr un puesto en la cancha difícil de lo universal no hay otra vía que la que nos lleve a nuestro cubanismo recóndito, que por serlo, da una vibración capaz de llegar al espectador lejano"[998]. Defendiendo una concepción abierta de la cultura como asimiladora de todas las técnicas modernas, viniesen de donde viniesen, éste prevenía ante la penetración ideológica[999] que acompaña a los hábitos mentales importados de los países capitalistas desarrollados, y que tiende a deformar a muchos de sus receptores al ponerles la mirada por encima de los intereses y condiciones de su pueblo.

---

997 *Ibíd.*, p. 321.

998 *Ibíd.*, p. 307. Con anterioridad había sostenido: "No olvidemos, que lo folklórico y lo pintoresco han sido largo tiempo modos engañosos de liberación". *Ibíd.*, p. 300.

999 *Ibíd.*, p. 341.

Trató siempre Marinello de despertar entre los intelectuales la conciencia del compromiso político con los humildes y no con las clases dominantes, como era muy común.

Tuvo que enfrentarse al servilismo de muchos de ellos ante la burguesía, cuando ponían su pluma para atacar el marxismo. Así decía en 1934:

> Es muy interesante observar cómo desde que el mundo luce la verdad marxista, la mayoría intelectual ha redoblado su esfuerzo defensivo, decidida a ocultarla, a retrasar su llegada mediante hábiles obstáculos. En la medida en que la Revolución se acerca, se afina la destreza de los intelectuales para encontrar modos de detenerla.[1000]

Sus palabras se confirmaron en los años posteriores, previos al triunfo de la Revolución cubana de 1959, pues el anticomunismo y el antimarxismo se recrudeció hasta niveles insospechados, especialmente en sus primeros años, y se ha mantenido incluso con alguna fuerza hasta la actualidad.

Consecuente con ese compromiso que exigía de los intelectuales, Marinello se destacó como marxista orgánico y no como un "marxista ortodoxo" o sofisticado, como se le califica[1001] por su activa militancia comunista que le llevó a la cárcel y al exilio; puso siempre su inteligencia al servicio de la revolución hasta sus últimos días, enriqueciendo su visión marxista del mundo acorde con los nuevos tiempos y sin abandonar el ejercicio de la prosa elaborada que le ubica entre los mejores ensayistas cubanos.

Aun cuando los comunistas latinoamericanos habían mantenido algún contacto entre sí, desde los primeros momentos de la fundación de sus respectivos partidos –pues incluso habían participado delegados invitados por orientación de la *Komintern*–, en verdad prevalecía un gran desconocimiento de los problemas

1000 *Ibíd*., p. 310.

1001 S. Liss. *Marxist..., op. cit*., p. 251.

comunes y las especificidades que debía afrontar cada partido en su respectivo país. Con el objetivo de comenzar a superar esa deficiencia, se efectuó la Primera Conferencia de los Partidos Comunistas de Latinoamérica (Buenos Aires, 1929), donde muchos de sus representantes –comenzando por los argentinos, cuya tendencia era mantenerse distanciados del resto del mundo latinoamericano– reconocieron los elementos comunes[1002] que identificaban al contexto latinoamericano y, por tanto, la posibilidad de elaborar tácticas similares de lucha.

Sin embargo, el mimetismo sovietizante, el sectarismo, la influencia del revolucionarismo pequeño burgués, la noción simplificadora de la lucha de clases[1003], entre otros errores, aún se mantendrían por algunos años hasta la realización, en 1935, del VII Congreso de la Internacional Comunista. A este evento asistió el líder de los comunistas cubanos, Blas Roca (1908-1986), quien orientaría a partir de entonces la superación de dichos errores y las nuevas tácticas que las circunstancias internacionales y nacionales recomendaban, pero sin adoptar una postura dócil. Siguiendo el ejemplo de Rubén Martínez Villena, aunque admiraba profundamente a Lenin y a la Internacional Comunista, él discernía, con mirada cubana, qué parte de aquellas expresiones universales era aplicable a nuestra dimensión insular y cuál no deberíamos imitar. Según opina Carlos Rafael Rodríguez, el modo en que Blas Roca entendía el marxismo no era dogmático.[1004]

1002 Leonardo Paso. "Primeras manifestaciones antimperialistas y la influencia marxista", *Islas* (Santa Clara), No. 82 (1985), p. 29.

1003 F. Firsov. "Lo que van a revelar los archivos de la Internacional Comunista", *Revista Internacional* (Praga), No. 1 (1989), p. 54.

1004 "Antes de que Fidel Castro apareciera en el escenario de nuestra isla, como conductor de este pueblo, no hubo dirigente político de miraje más vasto, penetración de análisis más hondo y audacia táctica mayor que Blas Roca (...) El modo como entendía el marxismo no era dogmático, comprobaba en la vida las tesis de los clásicos y procuraba enriquecerla con la experiencia criolla y cotidiana. Tenía un respeto total por el Partido de Lenin y por la Internacional revolucionaria que Lenin fundara; pero discernía, sin embargo, con mirada cubana, qué parte de aquella experiencia universal era aplicable a nuestra dimen-

Una de las más significativas obras por la defensa del marxismo-leninismo y de enfrentamiento esclarecedor frente a las campañas anticomunistas en Cuba durante las décadas del cuarenta y el cincuenta, fue el libro de Blas Roca *Los fundamentos del socialismo en Cuba*, que llegó a editarse con modificaciones varias veces, y se convirtió en un conocido documento de divulgación de las tesis fundamentales del marxismo y de su aplicación a la realidad cubana. De hecho, constituía una interpretación marxista de la historia de Cuba y, a la vez, el programa nacional liberador y socialista[1005] que se planteaba el partido comunista en esa época, en que se daban pasos más firmes en la superación del dogmatismo mecanicista[1006] y se trataba de utilizar el marxismo de forma más creadora y apropiada a nuestras circunstancias.

En ella se destaca la refutación a los ataques dirigidos contra los comunistas por la propaganda burguesa en lo que respecta a la libertad, la familia, la propiedad, la religión, la moral, etc., especialmente por el efecto que tenían sobre los sectores más desinformados de la población cubana, como lo eran los campesinos[1007]. Tal vez uno de sus mayores méritos haya consistido en presentar, de una forma didáctica y accesible a la comprensión popular, complejos problemas de la economía política del capitalismo y de la teoría de la revolución social.

Sin embargo, dicha obra no está exenta de algunas simplificaciones, como sostener que "en Cuba se han sucedido cuatro tipos fundamentales de sociedad: comunismo primitivo, esclavitud, feudalismo y capitalismo"[1008], evidenciando las insuficiencias exis-

---

sión insular y cuál no deberíamos imitar". Carlos Rafael Rodríguez. *Letra con filo*, Ediciones Unión, La Habana: 1987, pp. 416-417.

1005 Blas Roca. "Entrevista", *Hoy* (La Habana), (3 de septiembre de 1943), pp. 1-3.

1006 Fabio Grobart. "Los fundamentos del socialismo en Cuba: su papel en nuestra historia revolucionaria", *Cuba Socialista*, No. 7 (1983), p. 54.

1007 B. Roca. *Los fundamentos del socialismo en Cuba*, Editora Popular, La Habana: 1960, p. 47.

1008 *Ibíd.*, p. 11.

tentes en el análisis marxista de la especificidad de nuestro proceso histórico, y el intento de aplicar un esquema no apropiado al contexto latinoamericano.

Otra importante tesis sostenida en esta obra, de la cual se derivaría la táctica de lucha por algún tiempo, planteaba:

> En los países capitalistas altamente desarrollados, el desarrollo histórico plantea como cuestión inmediata fundamental el paso al socialismo. En los países subdesarrollados, dependientes, semicoloniales y coloniales, el problema inmediato fundamental del desarrollo histórico es alcanzar la liberación nacional, acabar con el latifundio semifeudal y con la estructura económica semicolonial mediante la industrialización y el progreso económico.[1009]

Al realizar un análisis de la estructura clasista de la sociedad cubana de modo poco diferenciador, sostenía que "los obreros, campesinos, artesanos, intelectuales, etc., forman parte de las clases explotadas"[1010], sin tomar en cuenta ciertas particularidades de estos grupos sociales, pues en ocasiones se vincula a algunos sectores de éstos a las clases explotadoras.

En general, prevalece una idealización de la sociedad socialista y especialmente de la ex Unión Soviética como un país sin contradicciones[1011], sustentada en la rotunda afirmación de que "bajo el socialismo no puede haber crisis económicas". Lógicamente, la mayor parte de estas aseveraciones estaban condicionadas por la información y los análisis que, por entonces, eran característicos del campo socialista y de la literatura marxista apologética y panfletaria proveniente también de otras latitudes. Pero, sin duda, como autocríticamente observa Carlos Rafael Rodríguez:

1009 *Ibíd.*, p. 28.

1010 *Ibíd.*, p. 61.

1011 *Ibíd.*, p. 84.

> Reflejan también la penuria teórica del movimiento comunista cubano hace cuatro décadas, cuando solo unos pocos estábamos en condiciones de examinar con cierta base doctrinal los problemas que asediaban al movimiento popular y revolucionario. Y nos veíamos, por ello, forzados a escribir sobre tópicos muy disímiles, algunos de los cuales habríamos deseado profundizar más.[1012]

Tales limitaciones no menguan en modo alguno el extraordinario papel desempeñado por esta obra, en general por la labor teórica y práctico-política de Blas Roca[1013] en la defensa y divulgación del marxismo, especialmente en la caracterización de las principales formas de anticomunismo y revisionismo, como es el caso del browderismo[1014], que se daban en Cuba por esos años[1015]. En ese mismo sentido desempeñaron un importante papel las numerosas publicaciones periódicas de los marxistas cubanos, entre ellas *Dialéctica y Fundamentos*[1016], en la difusión de la teoría marxista, de manera tal que, con esta doctrina, contribuyeron a sensibilizar a algunos sectores de la clase obrera, al campesinado de algunas regiones y a algunos intelectuales, a pesar de la fuerte campaña anticomunista mantenida en el país.

1012 C. R. Rodríguez. *Letra..., op. cit.*, p. XV.

1013 Pueden apreciarse entre estas altas valoraciones las efectuadas por Fidel Castro, Raúl Castro, Ernesto Guevara y otros, en F. Grobart. "Los fundamentos...", *op. cit.*, pp. 71-75.

1014 En especial resulta muy ilustrativo el análisis de Blas Roca sobre el daño que hacía el anticomunismo al inicio de la Revolución. B. Roca. *Op. cit.*, pp. 143-146. También resultó muy destacada la labor esclarecedora de Blas Roca en la sección "Aclaraciones" del periódico *Hoy* en los primeros años de la Revolución. B. Roca. *Aclaraciones*, Editora Política, La Habana: 1965.

1015 Un análisis autocrítico de la penetración de esta corriente entre los comunistas cubanos aparece en *Historia del Movimiento..., op. cit.*, pp. 136-138.

1016 Ramón Rodríguez Salgado. "Estudio de las publicaciones marxistas en Cuba y su labor en la difusión de la filosofía en la república mediatizada", *Revista Cubana de Ciencias Sociales* (La Habana), No. 13 (1987), pp. 17-25.

Los marxistas cubanos tuvieron que utilizar diversas vías, como algunos programas radiales, cuando la fuerte censura se lo permitió o, en épocas "de reconocimiento del partido", para enfrentarse a los ataques del *Diario de la Marina*, de la "Universidad del Aire", que dirigía el destacado intelectual Jorge Mañach, de las cátedras de la Universidad de La Habana, como la de Roberto Agramonte y otros, de la elitista Sociedad Cubana de Filosofía, de la Universidad Católica de Villanueva, etc., donde permanentemente se elaboraban y publicaban los más refinados infundios contra el socialismo y el marxismo.

Otra de las personalidades destacadas que, según reconocían hasta sus propios adversarios, en muchas ocasiones participó airosa e inteligentemente en esas contiendas en defensa del socialismo y el marxismo, fue Carlos Rafael Rodríguez.

Su obra teórica aborda diversos terrenos: la economía, la filosofía, la historia, la literatura, etc., pero sin pretensiones academicistas, pues como él mismo reconoce, ella se desarrolló "en el fragor de la pelea"[1017] y, por esas mismas razones, está impregnada por el estilo de combate contra todos los detractores del análisis marxista. Por tal motivo, con razón Olivia Miranda rememora que: "Como gustaba decir su entrañable amiga y compañera de luchas, Mirta

1017 C. R. Rodríguez. *Letra..., op. cit.*, p. XIII. Según su criterio: "El imperialismo dominaba con tal fuerza nuestra pequeña isla, que lucía invencible. El empeño de propaganda y de organización que realizaban los reducidos destacamentos que defendían la causa del comunismo parecía perderse en el estruendo de una propaganda anticomunista que surgía no solo de la televisión, la radio, la prensa, sino también del púlpito, la escuela infantil, la cátedra universitaria, la ebullición de 1933; el hecho de que a menos de cien millas del imperio, con la flota yanki anclada en nuestras costas, hubieran surgido soviets de obreros, soldados y marinos, en Mabay, en el central Hormiguero en Cienfuegos, en el central Senado y otras partes, hizo que la lucha ideológica contra el marxismo y la persecución contra los comunistas asumieran en esa época dimensiones mucho mayores que en cualquier otro país latinoamericano. Las perspectivas del socialismo parecían lejanas aun a los hombres dispuestos a vivir para acercarlo". *Ibíd.*, p. 420.

Aguirre: Carlos Rafael Rodríguez ha sido siempre, primero, militante comunista, y en función de ello intelectual".[1018]

Son varios los méritos que podrían apuntársele, además de los que él escuetamente señala al efectuar:

> … el primer intento de analizar el carácter de las clases en la sociedad pre-rrevolucionaria cubana (…) el esfuerzo inicial por liberar el estudio de la historia de nuestro país del lastre positivista y la pasión subjetiva, sometiéndola a un examen más hondo que parte del marxismo científico (…) el hallazgo de un hilo conductor que marca el camino progresista del pensamiento cubano (…) figurar entre los primeros que supieron distinguir el "crecimiento" del "desarrollo" como dos categorías distintas, etc.[1019]

Pero, sobre todo, a tenor con el objetivo del presente análisis, hay que resaltar su esfuerzo por "evadir el encuadre dogmático" y el "marxismo esclerosado" y, en su lugar, alcanzar "la forma vivaz, rica y bullente de los propios clásicos"[1020]. El estilo punzante, consciente de darle filo a las palabras, será característico de su visión marxista de la realidad cubana, latinoamericana y mundial, con tonalidades muy propias.

Desde sus primeros trabajos, por los años treinta, su conocimiento de las ideas del marxismo le permitieron encontrar en ellos la fundamentación para una política de alianzas cuando fuese prudente, como en el caso de la república española[1021], durante una

---

1018 Olivia Miranda. *Carlos Rafael Rodríguez: Tradición y universalidad*, Editora Política, La Habana: 1997, p. 13.

1019 *Ibíd.*, pp. XIV-XV.

1020 *Ibíd*. En una entrevista que se le hizo al cumplir los 70 años, declaraba: "El hecho de que haya hablado más de Lenin que de Marx confirma el carácter polémico, esencialmente combativo de toda mi obra. Lenin continúa más entre nosotros, pues le toca desarrollar el marxismo para analizar y resolver problemas de nuestros propios días". C. R. Rodríguez. *Palabras en los setenta*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1984, p. 150.

1021 *Ibíd.*, p. 9.

Revolución democrática, hasta que la radicalización de la misma condujera a que el proletariado reagrupara sus fuerzas contra todos los que se oponían a la permanente complicación de la lucha. De tal modo demostraba que la experiencia alcanzada por Marx, Engels y Lenin durante las revoluciones de 1848 y 1917, respectivamente, debía ser reconsiderada por los revolucionarios de otras latitudes, sin ir al calco de ella, pero tampoco era prudente ignorarla por completo.

En 1951, en una interesante polémica sobre la Revolución de octubre con varios intelectuales de la época que atacaban los métodos dictatoriales de la ex Unión Soviética, sostenía que "el marxismo parte de la conclusión de que todo Estado es una dictadura, dictadura no en este sentido vulgar de la palabra, sino en el sentido científico, es decir, un poder que en definitiva se apoya en la violencia"[1022]. Desenmascaraba así las falacias de la democracia burguesa.

Éste sería uno de los temas de mayor confrontación entre el marxismo y el antimarxismo, en los que Carlos Rafael Rodríguez tomaría parte activa. Así, en 1956, en otra de las polémicas con Raimundo Lazo, indicaba que "en la democracia burguesa no existe una 'concepción del hombre' que garantice a las grandes mayorías humanas la realización de la personalidad individual de cada uno"[1023], y en su lugar sustentaba que:

> … lejos de predicar el aniquilamiento de la persona, la anulación del individuo, Marx, Engels y sus seguidores hemos postulado siempre la necesidad de desarrollar y enriquecer la personalidad humana en todas sus dimensiones posibles. Y para nosotros el socialismo como sistema es el medio para esa elevación constante del hombre.[1024]

1022 O. Miranda. *Op. cit.*, p. 115.

1023 *Ibíd.*, p. 183.

1024 *Ibíd.*, p. 184.

De modo que la crítica al humanismo burgués abstracto y la reivindicación del humanismo marxista estaría aún más presente en sus análisis, que con amargura había reconocido las desviaciones inhumanas de la época estalinista como no consustanciales al marxismo.

Indudablemente, ésta fue una dura prueba para los marxistas latinoamericanos y de todas partes, cuando en el XX Congreso del PCUS se inició una crisis de paradigmas sobre el socialismo practicado hasta entonces. Pero, a la vez, fue un pivote para rescatar y profundizar los elementos nucléicamente humanistas contenidos en el socialismo y el marxismo, y así enfrentarse a los intentos erosivos del existencialismo francés, el personalismo y otras variantes de la antropología filosófica burguesa, que pensaron que había llegado la época de su fortalecimiento. En realidad, lo que se fortaleció fue la polémica entre el humanismo marxista y el burgués, la cual se acrecentaría aún más por los años sesenta.

En tales momentos –cuando era necesario más que nunca el fortalecimiento de las convicciones personales en la justeza del humanismo marxista–, Carlos Rafael declaraba: "Creemos que el socialismo entraña una unificación dialéctica de lo colectivo y lo humano concreto"[1025]. Por supuesto, tal unificación, por ser dialéctica, presupone lógicamente las contradicciones pero no se disuelve en ellas, sino que las eleva a nuevos planos en los que el hombre se siente cada vez más capaz de poder dominarlas, aunque nunca lo logre por completo, pues si esto sucediera implicaría la desaparición de la sociedad humana. Pero no hay dudas de que el triunfo del socialismo implica también una perenne victoria de la racionalidad humana y, por tanto, una mayor toma de conciencia por los hombres de sus potencialidades para dominar sus limitaciones y engrandecer sus virtudes.

Una lucha contra el irracionalismo y el fideísmo llevó a cabo Carlos Rafael Rodríguez desde que se dio a la tarea de rescatar los valores contenidos en el pensamiento filosófico cubano. Sus

1025 *Ibíd.*, p. 191.

estudios sobre Félix Varela, José Manuel Mestre, José de Luz y Caballero, Enrique José Varona y José Martí, estaban dirigidos a demostrar la trayectoria ascendente de sus ideas, que de repente se veían truncadas por el pesimismo, el escepticismo y el irracionalismo que prevaleció en las mayor parte de la generación de filósofos en Cuba durante la década del cincuenta[1026]. Esgrimiendo el materialismo dialéctico[1027], se enfrentó a la fenomenología y el neotomismo en que se apoyaba el filósofo cubano Rafael García Bárcena en su intento de demostrar la existencia de Dios, destacando que "absorbidos por la batalla política mayor, solemos olvidar que nuestra lucha no es sólo económica y política, sino –como insistía Engels– también ideológica"[1028], aunque en verdad nunca había soslayado este campo de lides.

En el terreno de la economía, desarrollaría también fuertes combates –además de algunas exposiciones resumidas de la misma– por el marxismo, como cuando en 1955 se enfrentó a los ataques del keynesiano Raúl Lorenzo, quien criticaba las insuficiencias de Marx y Lenin por no prevenir en sus análisis un Estado que se esforzara por cambiar el curso de las fuerzas económicas. A esto, respondía: "Sí Lorenzo entra de lleno en el cuerpo de la economía marxista encontraría que la mayor parte de los 'aportes' keinesianos fueron considerados y avizorados por el abarcador genio de Marx"[1029]. Señalaba en qué aspectos Marx se había adelantado al economista inglés, tanto en *El capital* como en la *Teoría de la plusvalía*, y en qué medida Lenin, en *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, había destacado el papel de la intervención estatal y la terminación del librecambismo.

1026 P. Guadarrama, Edel Tussel y otros. "Principales corrientes y representantes del pensamiento filosófico burgués cubano durante la república mediatizada", *Revista Cubana de Ciencias Sociales* (La Habana), No. 13 (1987), pp. 27-39.

1027 *Ibíd*., p. 246.

1028 *Ibíd*., p. 1242.

1029 C. R.Rodríguez. *Letra..., op. cit*., p. 52.

Pero lo más importante es su descaracterización de que "ese Estado 'nuevo' que se nos presenta como 'conciliador' de las clases, no es otra cosa que el Estado burgués de la etapa imperialista"[1030], a pesar de las pretensiones de superar el capitalismo y el socialismo por parte de Keynes y sus seguidores.

En varias ocasiones tuvo que acudir a Marx para refutar los nuevos intentos de los economistas burgueses, básicamente norteamericanos e ingleses, que intentaban fundamentar la necesidad de frenar el aumento de los salarios de los obreros e incluso de rebajarlos, con la paradójica propuesta de elevar sus niveles de vida[1031], o aquellos que se oponían a que países como Cuba emprendiesen un proceso de industrialización[1032] con el fin de mantenerlos siempre en su condición de economías satélites.

Tal vez en uno de los terrenos donde las contribuciones de Carlos Rafael Rodríguez han sido más significativas es en la formulación de algunas indicaciones metodológicas para la reconstrucción marxista de la interpretación de la historia de Cuba, en la que, a su vez, enfrentó múltiples tergiversaciones prevalecientes sobre el materialismo histórico.

Tuvo que fundamentar por qué "el marxismo no es economicismo"[1033] y que "nada está más lejos del marxismo que el esquematismo vulgar"[1034] ante las acusaciones que se le hacían. Pero, ante todo, a diferencia de la historiografía burguesa que se caracterizaba por ocultar hechos, tergiversar otros, presentar verdades a medias, etc., "la historia marxista de Cuba deberá hacerse –empieza a hacerse– sin parcialidades ni cabildeos"[1035]. Este principio de honestidad y objetividad científica estaría presente en los historiadores marxistas que, como Sergio Aguirre y

1030 *Ibíd.*, p. 49.

1031 *Ibíd.*, p. 10.

1032 *Ibíd.*, p. 67.

1033 C. R. Rodríguez. *Letra..., op. cit.*, p. 31.

1034 *Ibíd.*, p. 38.

1035 *Ibíd.*, p. 48.

Julio Le Riverend, entre otros, se dieron a la tarea de emprender tal reconstrucción de nuestro pasado.

Al detenerse en el estudio de la correlación del papel de los héroes y las masas, Carlos Rafael atacó aquellas formulaciones que consideraban que el marxismo concebía a los hombres como marionetas sometidas a las fuerzas económicas, y prescindía del papel de la voluntad y otros factores subjetivos. Acentuaba en su lugar que "el marxismo reconoce plenamente el papel del individuo en la vida social"[1036] y diferenciaba adecuadamente la concepción del materialismo histórico de la del materialismo mecánico, ubicando el papel que desempeñaba la lucha de clases.

Su desvelo por la objetividad en los análisis históricos lo revirtió continuamente sobre el propio estudio del movimiento comunista, tanto en lo nacional como en lo internacional, reconociendo con estoicismo los errores cometidos por el partido de los comunistas cubanos en varias ocasiones, como lo hizo en 1956 al señalar que la falta de atención a escritores, artistas y científicos, en consonancia con la política browderista[1037], facilitó la entrada de ciertas tendencias cosmopolitas que favorecían la penetración imperialista y afectaban la identidad de la cultura cubana.

Su labor profiláctica en el terreno ideológico le llevó a atacar aquellos mecanismos de "corrupción ideológica"[1038], como las revistas norteamericanas que estimulaban el modo de vida norteamericano y desprestigiaban a los países socialistas, además de atentar contra nuestra cultura. Fue precisamente el tema de la cultura uno de los problemas a los que mayor atención le ha brindado[1039] por sus connotaciones ideológicas.

Después del triunfo de la Revolución cubana, no abandonaría su lucha en todos los terrenos en que se ha hecho necesario elevar el análisis marxista a nuevos planos y ante nuevos problemas, pero

---

1036 *Ibíd.*, p. 42.

1037 *Ibíd.*, p. 480.

1038 C. R. Rodríguez. *Letra..., op. cit.*, p. 130.

1039 A. Augier. "Prólogo", *Letra..., idem.*, p. 20.

ya con el hábito de "usar el marxismo no como recetario sino como método de apreciación científica".[1040]

Sus nuevas responsabilidades políticas y gubernamentales se lo exigirían, y así brotarían frecuentemente sus acostumbrados ensayos y otras obras de mayor envergadura, como *Cuba en el tránsito al socialismo* (1959-1963).

En este libro, producto de conferencias sobre el tema, en 1966, somete a consideración algunas de las particularidades del proceso revolucionario cubano que, por su excepcionalidad, podría parecer una refutación de las tesis marxistas sobre el papel del partido y de la clase obrera en las revoluciones socialistas. Sin forzar ningún análisis y a partir de su conocimiento, ya anteriormente elaborado, sobre la composición clasista de la sociedad cubana, indica el grado de participación que tuvieron la clase obrera, el campesinado y la pequeña burguesía, destacando en particular el papel de esta última, sin que por ello cometiera una herejía al marxismo.

Muy por el contrario, considera que aunque se dieron elementos característicos que parecían negar algunas leyes generales de los procesos de transición al socialismo, en verdad los confirman[1041]. Y más adelante apunta:

> Tampoco sería acertado –y esa es nuestra conclusión– intentar extraer de la experiencia cubana la conclusión de que las premisas básicas que el marxismo-leninismo ha establecido para la realización eficaz de un proceso revolucionario han dejado de tener vigencia y que las rigurosas tesis marxistas pueden ser sustituidas por una interpretación voluntarista que confiere a las clases no proletarias y a los partidos no comunistas la capacidad para sustituir lo que se consideran postulados obsoletos del marxismo.[1042]

1040 *Ibíd.*, p. 419.

1041 *Idem.*, *Letra...*, p. 296.

1042 *Ibíd.*, p. 371.

Lo que no quiere decir que se aferre a una doctrina preconcebida de cómo hacer la revolución, sino que toma en cuenta aquellos principios cuya validez ha sido confirmada por la práctica histórica de otras revoluciones. A la par, siempre se produce un enriquecimiento de estos principios con la nueva experiencia que, a su vez, tendrá sus excepcionalidades y que no tiene por qué, necesariamente, convertirse en nuevas reglas que otros deben cumplir.

Particular atención le otorgó al papel de la pequeña burguesía y a su radicalización, lo que lo llevó a una activa participación en el proceso revolucionario, al rol histórico de Fidel Castro como aglutinador de todas las fuerzas revolucionarias, al hecho de que al frente de la Revolución cubana no apareciase el partido comunista, etc.; en ese sentido, destaca que:

> Precisamente el gran mérito y el servicio mayor prestado a la Revolución por los comunistas cubanos consistió en comprender el concepto de hegemonía proletaria de un modo dialéctico y concreto y en darse cuenta a tiempo de que había surgido una dirección no inscrita orgánicamente en las filas comunistas pero capaz de conducir, con mano segura y firme, el proceso revolucionar no solo hasta la emancipación nacional completa frente a todo el poderío imperialista, sino también poner el rumbo hacia el socialismo y emprender su construcción.[1043]

Ese fue uno de los mayores aportes de los comunistas cubanos a la superación del dogmatismo en las filas del marxismo en América Latina.

A partir de entonces, las fuerzas de la reacción prestarían no sólo atención al peligro marxista proveniente de las filas de los partidos comunistas, sino a cualquier movimiento revolucionario, democrático-antiimperialista que aflorara en América Latina y que pudiera contaminarse con el ejemplo de los marxistas cubanos.

1043 *Ibíd.*, p. 369.

El anticomunismo –que, durante el período inmediato anterior a la Segunda Guerra Mundial y durante su desarrollo–, se había atenuado dada la colaboración de los aliados de Occidente con la Unión Soviética para enfrentarse al bloque fascista y alcanzó, a partir de 1947, su máxima expresión durante el período de la Guerra Fría con grandes repercusiones en la vida política de América Latina[1044], y encontraría un nuevo detonante con el triunfo de la Revolución cubana, especialmente con la proclamación de su carácter socialista.

No se trataba ya de apreciar en el comunismo un fantasma, como en los viejos tiempos, reducido al ámbito europeo. No sólo se había extendido más allá de la Unión Soviética en Europa, sino también en Asia con la Revolución china, así como en otros países, y ahora arribaba al hemisferio occidental.

Los ideólogos del anticomunismo y el antimarxismo no podían permitir tanta osadía, y se dieron a la tarea de experimentar nuevas fórmulas para frenar esta oleada tan peligrosa, concentrando sus embestidas en el objetivo más inmediato: la Cuba socialista.

Apuntes sobre la trayectoria de la imagen de Marx en la filosofía latinoamericana[1045]

La aparición de la filosofía marxista significó la negación dialéctica de todo el pensamiento anterior y su consecuente superación. Este proceso superador no ha concluido y se perfila cada vez más a través del desarrollo creador de la obra de Marx, Engels, Lenin, Gramsci, Mariátegui y otros continuadores de esa tradición, por lo que se enriquece con la crítica al pensamiento filosófico de nuestros días.

Por esto, el enjuiciamiento crítico del pensamiento filosófico latinoamericano constituye un elemento más de dicho enriquecimiento. En este trabajo se analizan algunas de las valoraciones

1044 Sergio Guerra Vilaboy. *Historia y revolución en América Latina*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1989, pp. 146-155.

1045 P. Guadarrama. *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, Editora Política, La Habana: 1986, pp. 172-198.

que, sobre la obra de Marx, han ofrecido algunos de los más importantes representantes de la filosofía en América Latina, de reconocido renombre, con el objetivo de enjuiciar, por una parte, algunas de las formas de la evolución histórica del anticomunismo en esta región y, por otra, en qué medida la obra de Marx ha ido permeando paulatinamente las ideas de muchos de los más prestigiosos pensadores latinoamericanos. No han sido objeto de nuestro análisis las valoraciones realizadas por los comúnmente considerados como marxistas en esta región, tarea que bien merece una investigación especial.

La doctrina de Carlos Marx, desde su aparición, puso de manifiesto un rasgo muy especial que la diferenciaba sustancialmente de las concepciones filosóficas desarrolladas hasta el momento, ya que era la filosofía de una clase que es la disolución de todas, de una esfera que posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales, de una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas.[1046]

El logro de la plena universalidad de esta doctrina estaría condicionado por el hecho de que su arma material, el proletariado, lograra mayores niveles de universalización, rompiera los marcos de los países capitalistas desarrollados de aquella época, y su esfera de acción alcanzara paulatinamente un mayor radio en aquellos países atrasados y dependientes, como premisa sustancial de la emancipación de las restantes clases explotadas.

En los momentos en que Marx elaboraba su filosofía, la clase obrera latinoamericana se encontraba aún en su fase embrionaria. Cumplida en su mayor parte la extraordinaria tarea histórica de la independencia, América Latina no podía plantearse aún en aquellos momentos la misión de la emancipación social. Pero las ideas de Marx y su realización pertenecían al futuro de la humanidad y, por tanto, también al porvenir latinoamericano, como la historia posteriormente se ha encargado de demostrar.

1046 C. Marx. *Crítica del derecho..., op. cit.*, p. 29.

Durante la segunda mitad del siglo xix, la difusión del marxismo en América Latina no alcanzó la magnitud que tuvo en Europa. Las repercusiones de esta doctrina en el plano político, a través de la Primera y la Segunda Internacional y especialmente en la Comuna de París, hicieron que las ideas de Marx constituyesen un obligado tema de la prensa latinoamericana de la época. Sin embargo, no fue frecuente que los pensadores de este continente se detuvieran a valorar la magnitud de dicha filosofía, ya que eran mejor conocidas las ideas político-sociales del marxismo, en su efecto práctico, que las bases teóricas y la concepción del mundo en general sobre las que se asentaban.

Muchos intelectuales de renombre hacían referencias a la obra de Marx como una doctrina no menos utopista y filantrópica que la del socialismo anterior. En algunos casos, llegaban a reconocer su significación como doctrina al servicio de los humildes. Debe destacarse, entre las valoraciones dignas de consideración en este período, la del Héroe Nacional cubano José Martí, quien, al producirse la muerte de Carlos Marx, escribió: "Como se puso del lado de los débiles, merece honor"[1047]. Tales elogios podían salir sólo de la pluma de hombres como Martí, que se habían identificado por igual con los intereses de los "pobres de la tierra".

Por otra parte, debe tenerse presente que la mayoría de las ideas de Marx y Engels no eran conocidas en los países latinoamericanos directamente, pues sus obras principales no habían sido traducidas al castellano y, en ocasiones, eran desfigurados sus pensamientos por comentaristas que incluso trataban de conciliarlos con otras corrientes filosóficas en boga, como hicieron George Sorel, Benedetto Croce y otros. Esta situación se mantuvo hasta las primeras décadas del siglo xx, e incidió en hombres que abrazaron el marxismo, como el peruano Carlos Mariátegui[1048], en quienes quedaron huellas de tales interpretaciones adulteradas.

1047 J. C. Martí. *Obras completas*, Editorial Nacional de Cuba, La Habana: 1963, p. 388.

1048 F. Posada. *Los orígenes..., op. cit.*

Desde fines del siglo xix, la táctica de algunos de los sectores más reaccionarios de la intelectualidad burguesa latinoamericana frente a la obra de Marx ha sido la del avestruz, la de la conspiración del silencio, es decir, ignorarla a fin de tratar de subvalorar su trascendencia.

Esta postura no ha desaparecido aún del todo en aquellos países donde la oligarquía gobernante la ha convertido incluso en política oficial, como sucedió en la época de las dictaduras fascistoides. Pero, en verdad, esta actitud sólo pudo tener mayores posibilidades a fines del siglo xix y en los primeros lustros del xx, ya que con el triunfo de la Revolución de octubre y la apertura de la época del socialismo resultó totalmente imposible sostener tal posición.

En ese período de tránsito de los dos siglos, predominaba aún en el ambiente filosófico latinoamericano la influencia del positivismo, que en esta región tuvo peculiaridades sui géneris y un carácter progresista en sentido general, pero que inculcaba el rechazo al socialismo, tal como preconizaban los fundadores de dicha filosofía, y en especial Spencer[1049]. Sin embargo, resulta muy interesante observar que algunos de los más grandes representantes de esta corriente en Latinoamérica, como José Ingenieros y Enrique José Varona, adoptaron en sus últimos años una postura favorable ante la obra de Marx, al apreciar el triunfo de sus ideas con la creación del primer Estado de obreros y campesinos del mundo. Ambos asumieron tal actitud a pesar de las diferencias filosóficas e ideológicas que los separaba del marxismo, tanto por la honestidad intelectual que les caracterizó como por su identificación con los intereses y las aspiraciones de los pueblos de nuestra América.

Ingenieros, quien se había distanciado sustancialmente de la comprensión materialista de la historia al subvalorar el papel de los sectores populares y exaltar la función de las minorías

1049 Herbert Spencer. *Principios de sociología*, Revista de Occidente, Buenos Aires: 1947, p. 274.

ilustradas[1050], llegó a reconocer el valor científico de la obra de Marx al afirmar:

> Comparado con el socialismo de los utopistas, constituye el marxismo un notable progreso en la interpretación del movimiento social. Aunque fue en gran parte empírico y metafísico planteó los problemas sociales en forma asequible y facilitó su análisis crítico, preparando lentamente el paso ulterior del socialismo a la fase evolucionista y determinista (...) pero cayó en exageraciones impuestas por los objetivos políticos de esta doctrina.[1051]

Para Ingenieros, entre dichas "exageraciones" se encontraba la lucha de clases, la cual según sus criterios de aquellos momentos, no era más que una forma de lucha por la existencia. Años más tarde, tras la experiencia de la Revolución de octubre, a la cual saludó[1052], reconsideró sus criterios al respecto. También supo Ingenieros apreciar, en la obra de Marx, una superación de la economía política inglesa y, en general, destacar el valor cognoscitivo del marxismo.

Sin bien el pensador argentino había leído algunas de las obras de Marx[1053], también su visión del marxismo se había visto afectada por las obras de segunda mano, de ahí sus erróneos juicios iniciales sobre su carácter metafísico. La experiencia soviética se encargaría de demostrarle que no eran especulativas ni catastróficas las ideas de Marx sobre la lucha de clases, y le hizo cambiar de opinión respecto a su concepción de la colaboración de clases[1054]. Las pretensiones de Ingenieros en cuanto a formular un "socialismo

---

1050 J. Ingenieros. *Las fuerzas morales*, Vida Habanera, La Habana: 1961, p. 115.

1051 R. Soler. *El positivismo argentino*, Imprenta Nacional de Panamá, Ciudad de Panamá: 1959, pp. 244-245.

1052 J. Ingenieros. "Los ideales del grupo Claridad", *Revista de Filosofía* (Buenos Aires), No. 2 (1920).

1053 William Crawford. *A Century of Latin-American Thought*, Harvard University Press, Harvard: 1944, p. 118.

1054 R. Soler. *El positivismo..., op. cit.*, p. 215.

positivista", a pesar de sus desaciertos sociológicos y debido a su marcado humanismo y a su preocupación por la realidad latinoamericana, inclinaron más las simpatías de este destacado filósofo latinoamericano hacia la obra de Marx, y le permitieron una mejor justipreciación de su dimensión histórica.

Varona, quien también asentó sus análisis sociológicos en varios desaciertos de carácter socialdarwinista[1055], a diferencia de Ingenieros había partido de una acertada comprensión dialéctica sobre la correlación del papel de las masas populares y las personalidades en el desarrollo social[1056] y, a pesar de su hostilidad teórica ante las revoluciones[1057], llegó a percatarse también del cualitativo cambio que se había producido en la historia con la Revolución de octubre en la Rusia de 1917, por lo que reconoció que se iniciaba la época de la destrucción del capitalismo[1058], llegando a sostener "vamos sin quererlo o queriéndolo hacia el socialismo".[1059]

Varona también tuvo, en lo fundamental, una visión de la obra de Marx a través de divulgadores, como lo revela esta paradójica afirmación:

> La teoría marxista que hace depender toda la evolución social del factor económico no es sino la exageración de un hecho cierto. Las necesidades económicas y las actividades que éstas ponen en juego no constituyen el único motor de los complejos fenómenos que

---

1055 P. Guadarrama. "La sociología en el pensamiento filosófico de Enrique José Varona", *Islas* (Santa Clara), No. 60 (1978), pp. 83-126.

1056 Enrique José Varona. "Los grandes hombres", *Revista Cubana* (La Habana), (1886), pp. 85-88.

1057 E. J. Varona. *Desde mi belvedere*, Imprenta Rambla, La Habana: 1907, p. 112.

1058 E. J. Varona. *De la colonia a la república,* Cuba Contemporánea, La Habana: 1919, p. 6.

1059 E. J. Varona. Entrevista para el periódico *El País*. Hortensia Pichardo. *Documentos para la Historia de Cuba*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1974, pp. 445-446.

> presenta una sociedad humana; pero sí están en la base de los más aparentes y decisivos.[1060]

Resulta evidente que sus criterios en esta cuestión esencial no se distanciaban de la concepción materialista de la historia y, por tanto, la crítica varoniana al respecto era infundada, a la vez que era expresión de que no manejaba los criterios ofrecidos por Engels en su conocida carta a Bloch.

Para Varona, la obra de Marx y Engels había contribuido notablemente al estudio de la sociedad y, en particular, hizo referencia a las ideas de éstos respecto a la esencia de la religión[1061], que en gran medida coincidían con la concepción ateísta del mundo que mantuvo este pensador cubano. Tales referencias revelan que no se sumó en ningún modo a la conspiración del silencio frente al marxismo, y que supo exponer, con entera honestidad en muchos momentos, sus desacuerdos con el ideal socialista dada su consolidada ideología burguesa. Mas el curso objetivo de la historia fue imponiéndose de tal modo en favor del socialismo, hasta el punto de que el filósofo cubano se vio precisado a reconocer que el ideal social de Marx se convertía en realidad.

La insostenible crítica a la teoría de Marx de que exageraba la importancia del factor económico se difundió con fuerza en los predios académicos latinoamericanos, donde era estudiada por los años treinta del siglo xx como la "escuela economicista" en los programas de sociología de las universidades de Buenos Aires, Córdoba, Santiago de Chile, Montevideo, México, etc., mientras que en otras, también de importancia, como la de San Marcos de Perú, la Universidad Central de Venezuela y en la de La Habana, preferían ignorarla.[1062]

1060 *Idem., De la colonia…*, p. 228.

1061 *Idem.*, *Desde mi belvedere*, p. 215.

1062 Alfredo Poviña. *Historia de la sociología en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México: 1941.

En el pensamiento filosófico de estos años, se fue produciendo una definitoria toma de partido ante la cuestión del reconocimiento de la obra de Marx, producto de factores tanto internos como externos. Los éxitos alcanzados en la construcción socialista por la URSS, la influencia creciente de las ideas del socialismo científico a través de la labor de la Tercera Internacional, con la creación de partidos comunistas en varios países latinoamericanos, la agudización de la crisis general del capitalismo, cuya máxima expresión en aquellos momentos tuvo lugar con la crisis financiera mundial, conocida como el Crac del 29, y la amenaza en ascenso del fascismo; factores estos todos que estimularon la lucha ideológica entre el capitalismo y el socialismo a escala universal, así como el incremento de la injerencia política y militar del imperialismo yanqui en los países latinoamericanos, el acrecentamiento de la dependencia económica de éstos y las transformaciones cuantitativas y cualitativas que se produjeron en el movimiento obrero latinoamericano, plasmadas en el incremento de sus luchas en unión con las de otros grupos sociales.

Tal conjunto de condicionantes motivaron que las ideas del marxismo se fuesen arraigando con mayor fuerza en este continente, y repercutieran en mayor medida en la vida intelectual de la época.

El auge de la lucha antiimperialista condujo a que muchos filósofos latinoamericanos dieran a conocer, de una forma más definitoria, sus criterios ante las soluciones que ofrecía el marxismo.

Sería en México, país víctima de la geofagia y el intervencionismo yanqui, convulsionado desde inicios del siglo xx por su significativa revolución, donde la reacción antipositivista que caracterizó la nueva etapa de la filosofía latinoamericana encontraría en las figuras prestigiosas de Antonio Caso y José Vasconcelos nuevas definiciones ante la obra de Marx.

Caso, con el deseo de ofrecer orientaciones para superar la difícil situación de su pueblo, atacó en 1934 el marxismo con los mismos argumentos que por entonces empleaba el trotskismo y el antisovietismo, en general, al tildarlo de totalitarismo. Este filósofo mexicano, oponiéndose abiertamente a la concepción materialista

de la historia, y en especial a la lucha de clases, e inspirándose en Nietzsche, negaba el carácter colectivo y social del progreso histórico, y lo reducía a la acción de figuras heroicas, sabios, filósofos, etc.[1063], por lo que se oponía a que se estimulase la lucha de clases y negaba la validez del ideal socialista. Sin embargo, apenas una década después, cuando la URSS cosechaba sus primeros éxitos y se enfrentaba victoriosamente al fascismo, sus ataques adquirieron un tono más confuso, a la vez que cedía en algo en relación con sus anteriores criterios.

De ese modo, Caso, al abordar nuevamente la problemática nacional mexicana en esos momentos, afirmó: "El socialismo, teóricamente como reivindicación de bienes humanos conculcados a los desposeídos es, más que una idea plausible, una verdad indudable"[1064]. Pero acentuaba su carácter de ideal y lo presentaba como algo en definitiva irrealizable. A la par, Caso se iniciaba como uno de los propagadores de la teoría sobre el carácter exótico del socialismo y lo consideraba como algo importado, "un episodio de imitación de las ideologías sociales y políticas"[1065]. Idea ésta que, aún hoy, se encuentra en el arsenal del anticomunismo latinoamericano contemporáneo, a pesar de su sólida refutación marcada con el triunfo de la Revolución cubana.

La desesperada situación del pueblo mexicano hizo que Caso aludiera, aunque tímidamente, a sus causas de dependencia con relación a Estados Unidos[1066], y lo indujo a buscar "soluciones no capitalistas"[1067], pero en verdad mucho más idealistas y utópicas que las que le había atribuido al marxismo, al restringir la vía de la educación y el derecho como camino hacia su "sociedad ideal", la que evadiría el desarrollo industrial y comercial. Esta opción "no

---

1063 Antonio Caso. *Nuevos discursos a la nación mexicana*, México: 1934, p. 58.

1064 A. Caso. "México y sus problemas", *Latinoamérica* (México), No. 38 (1979), p. 13.

1065 *Ibíd*.

1066 *Ibíd*., p. 16.

1067 *Ibíd*., p. 10.

capitalista" de Caso iba acompañada de otra forma del anticomunismo actual al estigmatizar a Lenin, proponiendo que "nuestro socialismo no podría colocarse sobre la pauta asiática y mística de Lenine" [*sic*].[1068]

Tal insostenible argumento, que pretende presentar al marxismo, y en especial las ideas de Lenin, como incompatible con nuestro espíritu "occidental", ha sido también cuestionado por la práctica revolucionaria contemporánea, que ha confirmado muchas de las tesis leninistas, en particular la referida al triunfo de las revoluciones de orientación socialista en países atrasados como China, Cuba, Vietnam, etc., en lugar de países capitalistas desarrollados, como había considerado en su época Carlos Marx.

Las ideas de Caso, en este sentido, son una muestra de que cuanto mayor fuerza alcanza la clase obrera y sus luchas, tanto más refinado se presenta el anticomunismo[1069], pues en los propios trabajos de Caso se refleja la fortaleza alcanzada por la clase obrera mexicana en la cuarta década de este siglo.

Por otra parte, ellas revelan que, ante la agobiante situación socioeconómica latinoamericana, muchos pensadores críticos del socialismo se ven precisados a asumir una posición más cautelosa ante las inobjetables tesis de Marx sobre la explotación capitalista y las irreconciliables contradicciones de esa sociedad.

También Vasconcelos, estimulado por la idea de la búsqueda de una filosofía de "lo latinoamericano", que le llevó a proclamar la exclusividad de lo que llamó "nuestra raza cósmica", evidenció el carácter burgués de sus ataques a la doctrina de Marx, al oponérsele porque ésta atentaba contra la propiedad privada[1070], y no se apiadaba de los riesgos que corría el capitalista al invertir su dinero en la producción[1071]. No es necesario buscar muchos argumentos para revelar la carga ideológica y seudocientífica de estas ideas.

1068 *Ibíd.*, p. 18.

1069 O. Reynhold y F. Ryzkensko. *El anticomunismo..., op. cit.*, p. 4.

1070 J. Vasconcelos. *Historia del pensamiento..., op. cit.*, p. 390.

1071 *Ibíd.*, p. 385.

Vasconcelos empleó las más diversas artimañas para tratar de desprestigiar a Marx, presentándolo como un hombre que "en su matrimonio disfrutó de una perfecta felicidad burguesa"[1072], con el fin de que perdiera los afectos del proletariado, ocultando las serias limitaciones económicas sufridas por Marx al poner su vida al servicio de la clase obrera. También lo consideró como el creador de una nueva fe[1073], ardid que ha sido muy utilizado por el anticomunismo latinoamericano, tratando de aprovechar el arraigo que posee el catolicismo en este continente. Con ese fin, Vasconcelos calificaba al marxismo como una religión "exótica y judaica".[1074]

Entre los infundios de Vasconcelos, figuró el de propagar que "en Marx todo había de aparecer oscuro"[1075], con la intención de sembrar la indisposición de los lectores ante sus obras. El más reacio ataque de este filósofo mexicano, a la forma superior de humanismo que significó la obra de Marx, se encuentra en estas palabras: "La inhumanidad del sistema marxista es su principal defecto, la gozosa destrucción caníbal de una clase por otra, la furia de mayorías semisalvajes que devoran a sus minorías selectas, todo eso es barbarie desde que comenzó la civilización".[1076]

Parece que para Vasconcelos el humanismo consistía en que sus "minorías selectas" continuaran esquilmando el sudor y la sangre de las "mayorías semisalvajes", a las cuales no incluiría dentro del concepto de lo humano. Todo el temor que destilaban sus palabras expresaba, en definitiva, su preocupación ante la popularidad que iba tomando el marxismo en América Latina durante esa época.

El enfrentamiento al marxismo, por parte del defensor del "monismo estético", se realizaba sobre bases marcadamente irracionalistas, lo cual resulta comprensible si se tienen en consideración

1072 *Ibíd.*, p. 382.

1073 *Ibíd.*, p. 390.

1074 J. Vasconcelos. *Pensamiento iberoamericano…, op. cit.*, p. 4.

1075 *Idem., Historia del pensamiento…*, p. 390.

1076 *Ibíd.*

las potencialidades históricamente reaccionarias que han acompañado al irracionalismo.[1077]

Un pensador como Vasconcelos, que sostenía que "el pensamiento se ha ido dejando ganar por su instrumento, la razón"[1078], y que recomendaba rescatarlo mediante el "juicio estético", la emoción y la voluntad libre, tendría que rechazar la filosofía del marxismo que, avalada por el tribunal de la razón, sin subestimar el papel activo y creador del sujeto en toda la vida social, descubre las leyes y categorías cuyo contenido expresan la marcha objetiva del mundo material y su reflejo espiritual.

La tendencia irracionalista se acentuó en la filosofía latinoamericana por los años treinta del pasado siglo, en gran medida con la influencia de las obras de Ortega y Gasset[1079], así como con la difusión de las ideas de Nietzsche, Bergson, Scheler, Heidegger y otros. Esta tendencia se reveló también en el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira, cuyas ideas sociales estaban imbuidas por el liberalismo añorado por la burguesía nacional de su época[1080], frustrada por la creciente deformación de la estructura socioeconómica de los países latinoamericanos. El hecho de que este pensador burgués progresista haya expresado su inconformidad en relación con aquella sociedad en 1918, al expresar que "el orden social actual no satisface nuestra fórmula actual de ideal"[1081] y haya criticado algunos aspectos de la forma de distribución de la riqueza, de la tierra, etc., ha llevado a que, en ocasiones, se le considere como

---

1077 G. Lukács. *El asalto a la razón*, Estudios, La Habana: 1967, p. 27.

1078 J. Vasconcelos. *Tratado de metafísica*, México Joven, México: 1929, p. 19.

1079 Ana Zikova. "Sobre la influencia de José Ortega y Gasset en el desarrollo de la filosofía en los países de América Latina", *La cuestión de la especificidad de la filosofía latinoamericana*, Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la URSS, Moscú: 1980, pp. 64-82.

1080 Eduard Demenchonok. "Carlos Vaz Ferreira en la búsqueda de la nueva filosofía", *ibíd.*, p. 46.

1081 Carlos Vaz Ferreira. *Sobre los problemas sociales*, Editorial Losada, Buenos Aires: 1939, p. 37.

defensor de un "socialismo atenuado"[1082]. En verdad las ideas de Vaz Ferreira, no obstante su meritoria crítica a algunos de los males del capitalismo, no deben catalogarse de socialistas.

En primer lugar, en un extraño rejuego dialéctico, Vaz Ferreira trató de demostrar que "el socialismo es más individualista que el individualismo y el individualismo más socialista que el socialismo"[1083], pues según su criterio el socialismo se preocupaba demasiado por el individuo y su mayor bienestar posible. Realmente no deja de ser novedosa esta crítica al socialismo, a la vez que expresa la incapacidad del pensamiento humanista burgués, debido a su carácter abstracto, de comprender la validez de las tesis del socialismo en la concepción marxista.

Marx y Engels concibieron el futuro comunista no sólo como la sustitución de las relaciones de producción anteriores por nuevas relaciones que permitirían la satisfacción creciente de las necesidades racionales del hombre, sino también como un cambio cualitativo en el desarrollo de la conciencia, por eso afirmaron: "La Revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales; nada de extraño tiene que en el curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales"[1084]. Aquí está la clave para enfrentar la insostenible tesis de Vaz Ferreira, la cual parte de una concepción netamente burguesa del individuo.

La filosofía contemporánea se ha cuestionado el problema de cómo resolver las contradicciones existentes entre el individuo y la sociedad. Pero el planteamiento de la cuestión ha sido formulado desde posturas del individualismo burgués y, aunque se exprese a través de las abstracciones más elevadas, siempre posee su correspondiente carácter clasista. Este elemento imposibilita al

1082 Arturo Arias. *Vaz Ferreira*. Fondo de Cultura Económica, México: 1948, p. 213.

1083 *Idem., Sobre los problemas...,* p. 22.

1084 C. Marx y F. Engels. "Manifiesto del Partido Comunista", *op. cit.,* p. 41.

pensamiento burgués incluso plantearse adecuadamente tal problemática, y su solución, en una sociedad de orientación socialista.

Marx y Engels ofrecieron el instrumento adecuado para refutar estas falsas acusaciones, al decir:

> Por lo que se refiere al problema de cuál es el lugar asignado al individuo por las condiciones especiales de desarrollo y por la división del trabajo, al problema de si el individuo de que se trata representa más bien uno o el otro lado de la antítesis, aparece más bien como egoísta o como abnegado, se trata de un problema completamente secundario, que incluso solo cobra cierto interés cuando se plantea con vista a determinados individuos y dentro de determinada época histórica. De otro modo, solo podrá conducir a frases de charlatanismo moral.[1085]

Vaz Ferreira consideraba que las ideas de Marx eran muy seductoras porque, teóricamente, aseguraban la libertad del individuo[1086], y aun cuando dejaba entrever ciertas simpatías, ya que trataban de atenuar la "demasiada desigualdad"[1087] existente, sin embargo le desagradaba que trataran de socializar todos los medios de producción.[1088]

Él era partidario de "socializar lo grueso solamente"[1089] y de "programas mínimos"[1090]. Esto implicaba, lógicamente, no alterar en esencia las relaciones de producción existentes, y solamente adoptar algunas medidas propias del capitalismo monopolista de estado.

El carácter reformista de sus ideas se ponía de manifiesto al considerar "simplista"[1091] el análisis clasista realizado por Marx

---

1085 C. Marx y F. Engels. *La ideología alemana…, op. cit*.

1086 C. Vaz Ferreira. *Sobre los problemas…, op. cit*., p. 45.

1087 *Ibíd*., p. 39.

1088 *Ibíd*., p. 43.

1089 *Ibíd*., p. 54.

1090 *Ibíd*., p. 44.

1091 *Ibíd*., p. 57.

de la sociedad capitalista. Su temor a exacerbar la lucha de clases, le hizo aconsejar que se pasaran por alto las discrepancias existentes entre las clases y buscaba soluciones realmente románticas, al tratar de clasificar a los grupos sociales de dicha sociedad por el carácter "puro" o "impuro"[1092] de su trabajo.

Debe tenerse presente que la mayor parte de estos criterios sobre la obra de Marx los vertió Vaz Ferreira en los mismos momentos en que se producía la Revolución de octubre, y no podía percibir aún su extraordinaria significación pero, en verdad, posteriormente sus criterios al respecto tampoco fueron sustancialmente modificados.

Sus limitaciones en la valoración de la obra de Marx y Engels eran las que le imponía su ideología burguesa. Éstas no deben opacar su constante preocupación por buscar solución a la situación de los pueblos y la cultura latinoamericana, ni su merecido lugar en la historia de las ideas filosóficas en este continente. Su actitud comprensiva ante las exigencias de la realidad latinoamericana y su marcado humanismo abstracto le hicieron más bien acercarse que alejarse a las mismas aspiraciones que, en última instancia, habían motivado al humanismo concreto y práctico de Marx para crear la "nueva filosofía" que Vaz Ferreira aún buscaba.

Un lugar especial en la trayectoria de la imagen de Marx en la filosofía latinoamericana ocupan los análisis del pensador argentino Alejandro Korn. A pesar de los múltiples equívocos que caracterizan muchos de sus juicios, deben destacarse dos aspectos. Primero, que éste fue uno de los filósofos latinoamericanos que, en su época, mayores referencias hizo a la obra de Marx; y segundo, que no se dejó arrastrar por el burdo anticomunismo sino que, por el contrario, partiendo de un conocimiento algo más profundo de sus obras, ofreció una visión en cierta medida más elogiosa de la filosofía marxista.

1092 *Ibíd*., p. 60.

Korn partió del erróneo supuesto de que esta filosofía era una variante superior del positivismo[1093], porque aspiraba a que los estudios sociales alcanzasen la condición de ciencia.

Si bien en algunos momentos dudó del éxito de dicha empresa, producto del agnosticismo de raíz neokantiana que permeó su gnoseología[1094], llegó al pleno convencimiento de que el marxismo constituía una concepción científica sobre el desarrollo social, por lo que afirmaba:

> Marx sostiene que debemos darnos cuenta de la razón íntima que agita el proceso histórico, que no son los factores espirituales los que pueden modificarlos, sino el conocimiento de los factores reales que actúan. Lo que pasa con el proceso histórico es algo inevitable, algo matemático que podemos prever con toda seguridad. Estas afirmaciones dan carácter de ciencia y determinismo a su posición.[1095]

Al parecer, Korn se orientaba hacia la falsa acusación de fatalismo realizada injustamente en ocasiones contra el marxismo, pero en verdad, aun cuando la formulación no es la más adecuada, el filósofo argentino se dedicó a enfrentar estos posibles malentendidos de la obra de Marx. Rechazó abiertamente que el marxismo condujese al fatalismo, destacando el carácter relativo y no absoluto de la determinación en el desarrollo social que el marxismo planteaba, al justipreciar el papel de la personalidad en la historia.

El pensador argentino destacó el prestigio alcanzado por el marxismo, tanto por la validez de sus descubrimientos sobre la sociedad capitalista y sus crisis[1096], como por la realización exitosa de sus predicciones al triunfar la revolución en Rusia[1097]. En todos

---

1093 Alejandro Korn. *Obras completas*, Claridad, Buenos Aires: 1949, p. 45.

1094 *Ibíd*., p. 554.

1095 *Ibíd*., p. 561.

1096 *Ibíd*., p. 559.

1097 *Ibíd*., pp. 491-564.

sus análisis, se aprecian sus intentos por desmitificar a Marx y presentarlo como un científico cuya "construcción maciza"[1098] está avalada por el curso de los acontecimientos históricos.

Apoyándose en la carta de Engels a Bloch, demostró el absurdo de combatir al marxismo como un economicismo estrecho[1099], a la vez que destacaba la identidad de pensamiento entre Marx y Engels. Todas estas valoraciones de Korn alcanzan su máxima expresión en un ciclo de conferencias que dedicó a Hegel y Marx en 1934, y que inició con estas palabras:

> Abrimos esta clase bajo los auspicios gloriosos del nombre de Marx, la personalidad quizás más eminente del siglo XIX, que ha ejercido una influencia tan extraordinaria en el desenvolvimiento histórico de las luchas del proletariado que hoy, a 50 años de su muerte, vemos que la lucha contemporánea se concentra en torno a su nombre y a su obra. Los mismos adversarios le honran con sus ataques más fanáticos y consideran que su importante misión es demoler el nombre de Marx. Es una tarea inútil, porque ese nombre no puede borrarse de la historia y su influencia ha de persistir.[1100]

Esas palabras sintetizan la gran admiración que, en varias ocasiones[1101], expresó el pensador argentino por la figura de Marx. Sin embargo, a la vez sus criterios no están exentos de las más sofisticadas tergiversaciones del marxismo, confirmando así la tesis leninista de que "la dialéctica de la historia es tal que el triunfo teórico del marxismo obliga a sus enemigos a disfrazarse de marxistas".[1102]

En primer lugar, Korn trató de establecer una diferencia entre Marx y sus seguidores al sostener: "yo admiro a esta gran

---

1098 *Ibíd.*, p. 333.

1099 *Ibíd.*, p. 562.

1100 *Ibíd.*, p. 559.

1101 *Ibíd.*, p. 565.

1102 V. Lenin. *Obras..., op. cit.*, p. 574.

personalidad, pero no admiro tanto a los marxistas"[1103]. Ésta ha sido una de las formas más acostumbradas de enfrentarse a las realizaciones del movimiento comunista internacional y en particular de la Unión Soviética, respecto a la cual Korn expresó el escepticismo[1104], que siempre es común a la ideología burguesa, ante la marcha ascendente de la historia hacia el comunismo.

En segundo lugar, imbuido por las ideas del socialismo ético de inspiración neokantiana, trató de "completar" el marxismo con algunos "sentimientos éticos", poniendo de manifiesto tanto el carácter idealista que permeaba su concepción sobre el desarrollo social, como el reformismo y el voluntarismo que subyacían en su llamada filosofía de la "libertad creadora"[1105]. En ese sentido, criticó tanto el desarrollo posterior del materialismo histórico, considerando que se había hecho dogmático y fosilizado[1106], como el materialismo dialéctico, al plantear que Marx y Engels no admitieron nunca un "concepto tan burdo" como el de materia.[1107]

Esto evidencia que el pensador argentino, por una parte, no conocía las obras de Engels *Dialéctica de la naturaleza*, ni *Anti-Dühring,* y, por otra, que trataba de subestimar la labor de Lenin en el desarrollo del marxismo, y prueba de ello es que no le dedicó atención alguna en sus análisis.

Esto demuestra que la postura de Korn ante el marxismo revelaba no sólo las limitaciones propias de su ideología burguesa[1108] y un refinado anticomunismo, que intentaba atacar la filosofía del proletariado desde dentro al propugnar abiertamente la necesidad de su revisión[1109] sino, lo que resulta más importante, que el

---

1103 A. Korn. *Op. cit.,* p. 563.

1104 *Ibíd*., p. 565.

1105 *Ibíd*., p. 505.

1106 *Ibíd*., p. 563.

1107 *Ibíd*., p. 454.

1108 Anatoli Kudriavsev. "La filosofía de la libertad de Alejandro Korn", *La cuestión de la especificidad de la filosofía latinoamericana*, *op. cit*.

1109 A. Korn. *Op. cit.*, p. 564.

obligado reconocimiento del carácter científico de la obra de Marx revelaba que el pensamiento filosófico contemporáneo latinoamericano, contrario *sensu*, se veía cada vez más erosionado por la solidez del marxismo.

En Argentina las ideas de estos pensadores latinoamericanos, incluidos entre los más importantes representantes de la filosofía latinoamericana contemporánea, encontraron un seguidor en Francisco Romero, quien al principio trató de desconocer al marxismo como filosofía, por lo que sus referencias a la doctrina de Marx fueron escasas y poco analíticas. Presentaba al materialismo histórico como un "programa de acción social" que, por supuesto, poseía una construcción teórica, pero le desagradaba que fuese "tan utilizado"[1110], en vez de desempeñar meramente el lugar de concepción del mundo de acuerdo con las funciones que exclusivamente le deparaba a la filosofía.

A la filosofía metafísica y especulativa siempre le ha disgustado que el marxismo sea una filosofía de la praxis, porque orienta la acción revolucionaria. En consecuencia, algunos intelectuales latinoamericanos han tratado de disminuir sus méritos considerándolo como un sistema de consignas políticas que no alcanza al rigor académico de una filosofía.

En ocasiones, el pensamiento burgués ha tratado de reaccionar también tratando de crear variantes filosóficas de carácter práctico, como el pragmatismo, el existencialismo, el neopositivismo, etc., pero con una diferencia sustancial respecto al marxismo, al concebir la práctica en un estrecho marco individual y subjetivo que no implica transformaciones cualitativas del desarrollo social.

Es lógico que Romero no haya podido comprender la significación histórica del marxismo, debido al punto de partida subjetivista de su filosofía personalista, ya que para él los conflictos sociales no estaban motivados por factores materiales que movieran a los sectores populares, tales como el hambre, la miseria y la

1110 Francisco Romero. *El hombre y la cultura*, Espasa-Calpe, Buenos Aires: 1950, p. 61.

explotación, sino sencillamente por razones psíquicas, como lo son la necesidad de satisfacción de las aspiraciones, etc.[1111]

Un pensador distanciado de la comprensión de los intereses de los sectores populares, no puede siquiera atisbar la trascendencia filosófica del marxismo, ya que lo que hizo de Marx un pensador universal fue, ante todo, su identificación con las necesidades reales de las masas populares explotadas.

Éste fue el factor que motivó su incansable búsqueda, a fin de encontrar respuesta científica al porqué de dicha situación y orientar las vías para superarla. De ahí que Engels dijese, ante su tumba:

> Marx era, ante todo, un revolucionario. Cooperar, de éste o del otro modo, al derrocamiento de la sociedad capitalista y de las instituciones políticas creadas por ella, contribuir a la emancipación del proletariado moderno, a quien él había infundido por primera vez la conciencia de su propia situación y de sus necesidades, la conciencia de las condiciones de su emancipación: tal era la verdadera misión de su vida.[1112]

Este factor tan esencial es el que ha motivado la "incomprensión" de la obra de Marx por parte de algunos filósofos latinoamericanos.

La falta de confianza en las potencialidades revolucionarias de la clase obrera ha condicionado también que pensadores como Romero no vean con optimismo el futuro y, aun reconociendo que la sociedad capitalista se encuentra en crisis[1113], consideran esto como expresión de la crisis total de "nuestra civilización"[1114], con el objetivo de incluir en ella al sistema socialista, ya conformado a inicios de la década del cincuenta del pasado siglo xx, momento

---

1111 *Ibíd.*, p. 49.

1112 F. Engels. "Discurso ante la tumba de Marx", *op. cit.*, p. 49.

1113 F. Romero. *El hombre..., op. cit.*, p. 76.

1114 *Ibíd.*, p. 106.

en que Romero sostenía estos criterios, en los cuales es marcada la influencia de Spengler.

Romero opinaba que: "Comte, Spencer y Marx no han escatimado anticipaciones sobre el futuro"[1115], pero ninguno de ellos, a su juicio, precisó el alma fáustica de nuestra cultura, mientras que sostiene que "Spengler ha contribuido más que nadie, probablemente antes que él, a que el hombre de esta cultura se comprenda y se eleve a plena conciencia de sí".[1116]

Cuando una clase social como la burguesía se ve amenazada por la historia, desarrolla un proceso de proyección mediante el cual ve decadencia por todas partes y trata de universalizar su crisis, para no verse aislada en su trágico deceso, e ignora por completo los gérmenes de las nuevas floraciones. Precisamente en esos momentos es cuando su actitud se revela más peligrosa, como lo demostró la demencia política yanqui al concluir la Segunda Guerra Mundial, ante las victorias de la Unión Soviética y del socialismo. En esas circunstancias, los ideólogos burgueses que corean el fúnebre trayecto, cegados por su pesimismo, renuncian a la tarea de buscar nuevas fuerzas vitales del desarrollo social, y más que nunca desdeñan al marxismo y su crítica a la prehistoria humana.

El triunfo de la Revolución cubana marcó el inicio de una "nueva etapa en las luchas de América Latina"[1117] y, por supuesto, sus repercusiones se hicieron sentir en el pensamiento filosófico latinoamericano. Este factor implicó que muchos pensadores del continente se vieran precisados a definirse más claramente en sus juicios respecto a la obra de Marx y a la materialización de sus ideas.

Ya desde inicios de la década del cincuenta del siglo xx, cuando se presentaban nuevos síntomas del debilitamiento del sistema capitalista, el marxismo incrementó sus influencias entre algunos

1115 *Ibíd*., p. 106.

1116 *Ibíd*., p. 106.

1117 *Plataforma Programática del Partido Comunista de Cuba*, Editora Política, La Habana: 1976, p. 28.

sectores intelectuales liberales en América Latina los que, sin embargo, rechazaban las ideas comunistas.[1118]

Pero las transformaciones socialistas llevadas a cabo en Cuba, a la par del incremento de las luchas de clases que han tenido lugar en las últimas décadas en América Latina como expresión del proceso de agudización de las contradicciones socioeconómicas marcadas por el aumento de la influencia de los monopolios internacionales, el incremento de la deuda externa de los países de la región, el mantenimiento de estructuras agrarias anacrónicas, la aceleración de la inflación y el desempleo, han sido los factores que más han contribuido a la aceleración del proceso de polarización social[1119], y han incidido también, en mayor grado, en la definición ideológica de los filósofos latinoamericanos actuales.

Este proceso se aprecia no sólo en el marco de la filosofía, sino en todas las esferas de la investigación social, que han tratado de distinto modo de encontrar en la teoría marxista un asidero sólido para dar respuesta científica a algunos de los problemas sociales de la región.

Con razón sostiene el investigador mexicano Pío García que "durante los últimos lustros las ciencias sociales en América Latina se hacen eminentemente dialécticas. El marxismo se convierte en su referencia fundamental"[1120]. Esta inobjetable tesis también es sostenida por el sociólogo argentino Jorge Gracierena, al señalar: "hoy día es un hecho evidente que el marxismo es la fuente teórica predominante en las nuevas generaciones de científicos sociales latinoamericanos".[1121]

1118 Arturo Ardao. *La filosofía en el Uruguay*, Fondo de Cultura Económica, México: 1956, p. 111.

1119 Jurgen Kübler. "Eine Dekade entscheidender Wandlungen. Zur Entwicklung des Verháftnisses von Revolution und Konterrevolution in Lateinamerika 1965-1975", *Leipziger Beitráge zur Revolutionsforschung*, Leipzig: No. 3.1982, p. 17.

1120 Pío García. "Las ciencias sociales en América Latina; alcances políticos y ciencias políticas", *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México: 1976, p. 67.

1121 Jorge Gracierena. "Las ciencias sociales, la crítica intelectual y el Estado

La erosión del pensamiento social latinoamericano, por parte del marxismo, se acrecienta últimamente, pero esto no debe llevar a equívocos y a pensar que el anticomunismo disminuye. En verdad, éste toma formas más refinadas y novedosas, a la par que no desaparecen las viejas fórmulas, como las sostenidas por el venezolano Antonio Pérez Esclarín, quien considera que "el marxismo institucionalizado se ha convertido en una religión dogmática y petrificada".[1122]

Los mayores ataques al marxismo provienen fundamentalmente de las filas del neotomismo. En el seno de la filosofía religiosa actual aparecen intentos de utilizar el diálogo con los comunistas que, de manera honesta, ya sugirieron algunos representantes de la "teología de la liberación"[1123] durante la época de su auge, con el objetivo de minar ideológicamente al marxismo.

Resulta evidente que, en los círculos filosóficos latinoamericanos que se encuentran especialmente bajo el auspicio de instituciones privadas o eclesiásticas y, en algunos casos, hasta gubernamentales, el anticomunismo es manifiesto y aparecen expresiones de hostilidad abierta o de indiferencia ante la obra de Marx, pero esto no puede constituir el único elemento a la hora de enjuiciar la valoración que alcanza Marx en la filosofía latinoamericana de nuestros días.

Entre las más significativas figuras de esta valoración en los últimos tiempos, aparece la del peruano Augusto Salazar Bondy, quien a pesar de sus marcadas diferencias ideológicas con el marxismo y sus pretensiones de lograr una futura filosofía auténticamente latinoamericana, no sólo reconoció que "los marxistas comienzan a representar ya una corriente definida de pensamiento

tecnocrático. Una discusión del caso latinoamericano", *Revista Mexicana de Sociología* (México), No. 1 (1975), p. 138.

1122 Antonio Pérez Esclarín. *La revolución con Marx y con Cristo*, Caracas: 1973, p. 169.

1123 A. S. Silva. "Teología de la liberación latinoamericana: Camilo Torres", *Latinoamérica* (México), No. 57 (1979).

en Hispanoamérica"[1124] –ya que según él, junto a la católica, el marxismo es "la filosofía que más fuerte esfuerzo de vulgarización ha recogido[1125] y, por tanto, mayor repercusión política posee–, sino que también llegó a plantear que el marxismo, junto al psicoanálisis, podía ofrecer soluciones muy valiosas al estudio de la alienación de la culturas[1126] y a otras cuestiones que aún demandan la investigación social.

Tales afirmaciones deben tomarse en consideración por tratarse de un prestigioso filósofo que, en sus últimos años de vida, se identificó con el proceso revolucionario peruano iniciado en 1968, a la par que sus ideas filosóficas han sido reconocidas en otros países como precursoras de la actual filosofía de la liberación, al estar inspiradas en la plena conciencia de la necesidad de transformar la realidad latinoamericana.

Descuella también, como mentor de dicha filosofía, el prestigioso filósofo mexicano Leopoldo Zea quien, formado bajo la influencia de José Gaos y con un progresivo acercamiento a la obra de Marx[1127], ha tratado de conciliar la dialéctica con el método fenomenológico en lo que denomina su "historicismo"[1128]. Es inobjetable que, en Zea, se aprecia una evolución de su pensamiento hacia posiciones cada vez más progresistas.

En lo particular que nos ocupa, su visión del marxismo dejó atrás la etapa de los años cincuenta, en que lo consideraba como "un

---

1124 A. Salazar Bondy. "Sentido y problemas de la filosofía latinoamericana", *Latinoamérica* (México), (1979), p. 10.

1125 *Ibíd.*, p. 11.

1126 A. Salazar Bondy. *Existe una filosofía de nuestra América,* Editorial Siglo XXI, México: 1968, p. 115.

1127 Mirta Casaña. "La recepción del marxismo en la obra de Leopoldo Zea", *Islas* (Santa Clara), No. 90 (1996), pp. 13-31; "Leopoldo Zea y la perspectiva del desarrollo social para América Latina", *Destino y contrasentido de un quehacer filosófico*, Universidad Autónoma del Estado de México, México: 1991, pp. 213-268; *La filosofía de Leopoldo Zea,* Ediciones de la Universidad Bolivariana de Venezuela, Caracas: 2007.

1128 L. Zea. *La filosofía..., op. cit.*, p. 86.

credo oriental que pone en aprietos a la civilización occidental"[1129]. Una década después, pensaba que el marxismo "alcanza no solo una interpretación latinoamericana sino que es adaptado a la realidad propia de esta América"[1130], y aconsejaba no considerarlo como algo extraño, sino como un producto occidental que debía ser incorporado y utilizado como instrumento metodológico al servicio de la comprensión de nuestra realidad. Sin embargo, aún en este período están latentes sus abiertas reservas respecto a las realizaciones prácticas del "socialismo real", a pesar de expresar sus simpatías por el ideal socialista[1131]. Pero permanecía todavía enclaustrado en una concepción abstracta de la libertad que le impedía poseer una visión más objetiva de dichas realizaciones.

En los últimos años de su vida, la actitud de Zea fue cada vez más favorable a algunas de las experiencias socialistas –especialmente la de la Revolución cubana, con la cual siempre se solidarizó–, y sostuvo de manera diáfana la necesidad de tomar la obra de Marx como método de transformación de la realidad latinoamericana.

Se opuso a los que opinan que el filósofo debía mantenerse al margen de la política, por lo que sostenía:

> Tampoco puede significar renuncia a la participación del filósofo en la praxis sobre la realidad de la que es previamente consciente. Tal praxis no anula al filósofo como tal si ella se deriva de la conciencia crítica de la realidad. Filosofía crítica es auto aclaración, decía Marx, conciencia clara del mundo sobre la que el hombre tiene que actuar para actuar mejor (…) La filosofía como toma de conciencia, conciencia crítica, dirá Marx, ha sido la expresión de nuestra filosofía en esta parte de América. Conciencia crítica encaminada a realizar el sueño expreso ya en los mismos inicios de nuestra historia como

1129 L. Zea. *América en la historia*, Fondo de Cultura Económica, México: 1957, p. 126.

1130 *Idem., La filosofía…*, p. 48.

1131 L. Zea. *Filosofía y cultura..., op. cit.*, p. 48.

> pueblos dependientes. Conciencia de la dependencia y, por ende, de la necesidad de romper con la misma.[1132]

Nada es más elocuente para percatarse de la magnitud de la influencia de las ideas de Marx en este filósofo mexicano, quien, a pesar de no haber podido delimitar cuáles son las transformaciones que se deben emprender, ni mediante qué vías, indica al marxismo como filosofía de la toma de conciencia, como instrumento de transformación.

En los últimos años, la mayoría de los filósofos latinoamericanos reconocen que la filosofía no debe circunscribirse a los claustros académicos, y que su tarea es volcarse sobre la realidad social. Una tesis fundamental sostenida por Zea es que "no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas".[1133]

En mayor medida ha coincidido con estos criterios, y los ha desarrollado creativamente, la denominada filosofía de la liberación[1134] –un asunto diferente, aunque indiscutiblemente relacionado con este movimiento, sería el de la teología de la liberación y su articulación con las ideas marxistas, objeto que no se aborda en el presente análisis[1135]–, la cual tomó fuerza inicialmente en Argentina desde fines de los años sesenta del pasado siglo xx, y posteriormente encontró cultivadores en la mayor parte de los países latinoamericanos y simpatizantes en otros continentes. Tal vez pueda considerarse el movimiento filosófico, gestado en el ámbito

---

1132 L. Zea. "La filosofía actual en América Latina", *La filosofía actual..., op. cit.*, p. 207.

1133 *Ibíd.*, p. 50.

1134 Colectivo de autores. *Humanismo y Filosofía de la liberación en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá: 1993, pp. 5-202.

1135 H. Cerutti. "La recepción del marxismo por el pensamiento cristiano latinoamericano", *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?* Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca: 1997, pp. 153-163.

latinoamericano, que mayor trascendencia o al menos reconocimiento intelectual ha tenido en otras latitudes.

Muchos insisten, al igual que Zea, en que lo fundamental es la toma de conciencia del grado de enajenación del hombre latinoamericano, y resulta significativa su manifiesta identificación con los intereses de los sectores populares latinoamericanos.

Entre quienes contribuyeron notablemente a la gestación de este movimiento, se destaca el filósofo argentino Arturo Andrés Roig[1136], para quien el marxismo constituye una importante filosofía de denuncia, al igual que el freudismo, pues éstos, según él, "han dado las bases para una nueva forma de crítica".[1137]

La filosofía de la liberación no se ha constituido en un movimiento homogéneo, y de ahí que se puedan apreciar diferentes corrientes y actitudes de enfrentamiento o de acercamiento al socialismo o al marxismo en diferentes momentos de la evolución del mismo.

Resulta fácil distinguir en sus inicios, durante la década del setenta, una de sus expresiones identificada como corriente analéctica, bajo la influencia de la fenomenología de Emmanuel Levinas, de crítica o intento de superación de la dialéctica, en especial las prevalecientes en el marxismo soviético.

Es un hecho que algunas de las expresiones de esta postura analéctica de la filosofía de la liberación estuvieron caracterizadas tanto por críticas al capitalismo y, a la vez, permeadas de anticomunismo, con la pretensión de lograr, ante tal disyuntiva, una tercera vía. Según Horacio Cerutti, quien inicialmente se identificó con la filosofía de la liberación y paulatinamente asumió una postura crítica ante ella:

1136 J. García Angulo. *Aportes teórico-metodológicos de Arturo A. Roig al pensamiento filosófico latinoamericano y su historia como historia de las ideas*, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara: 2006.

1137 A. A. Roig "Función de la filosofía latinoamericana", *La filosofía actual..., op. cit.*, p. 136.

> Frente al individualismo liberal y al colectivismo marxista había que reivindicar las posibilidades revolucionarias de la "comunidad". La comunidad popular haría posible un "socialismo criollo", explícitamente alejado de la "vía marxista", la cual, según su interpretación exigiría "matar al otro", cuando de lo que se trataba era de "convertirlo". Por ello este "socialismo criollo y latinoamericano" sería un socialismo de "un mutuo don".[1138]

Entre quienes se destacan por un significativo proceso, tanto de identificación con las ideas del socialismo como de reconocimiento de la validez teórica del marxismo, se encuentra el filósofo argentino Enrique Dussel, quien ha desempeñado un protagónico papel en el desarrollo de esta corriente filosófica latinoamericana.

Su permanente intención de tratar de "superar los métodos imitativos de otros horizontes políticos y no propiamente latinoamericanos"[1139], le condujo a tratar de construir un pensamiento filosófico propio que –si bien inicialmente podía ofrecer algunas confusiones por el lenguaje impreciso ante determinados fenómenos y procesos sociales, como la lucha de clases, la categoría de pueblo, etc.– motivó, a mediados de los años ochenta, algunas de críticas al respecto[1140]; incluso las de Horacio Cerutti, quien había participado en la gestación de dicho movimiento.

Cerutti exigía una mayor definición ante aquel confuso "tercerismo" inicial del movimiento –que no parecía circunscribirse simplemente a posturas ontológicas y epistemológicas, sino que trascendían a las ideológicas– por lo que ha sostenido:

1138 H. Cerutti. *Doscientos años de pensamiento nuestroamericano*, Ediciones Desde Abajo, Bogotá: 2011, p. 92.

1139 E. Dussel. "Función de la filosofía latinoamericana", *La filosofía actual…, op. cit.*, p. 61.

1140 "Reflexiones sobre la filosofía de la liberación latinoamericana", *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía* (Guadalajara), No. 6 (1986), pp. 25-30; *Dialéctica* (Puebla), No. 18 (1986), pp. 103-109. [Versión electrónica].

> Llegados a un punto en la confusión de niveles se hace necesario decir que incluso y muy principalmente a nivel teórico, no hay tres sino dos posiciones y solo dos: o se está en la minoría opresora o se está con la mayoría oprimida. Y, dentro de las tradiciones teóricas que intentan esclarecer la situación de los oprimidos y colaborar con su transformación, la elaboración conceptual marxista ocupa un lugar nada desdeñable. Salvo que volvamos a las andadas, propias de los balbuceos iniciales de la filosofía de la liberación, cuando se postulaba –por parte de algunos filósofos– una pretendida "superación" del marxismo, sin siquiera haberlo rozado.[1141]

Según Solís y otros estudiosos de este movimiento, al referirse a esa crítica de Cerutti, consideran que:

> Su aporte fue históricamente valioso porque focalizó la cuestión de tal manera que exigió profundizar el pensamiento de Karl Marx, lo que benefició sobremanera al movimiento. De hecho, E. Dussel dedicó cuatro obras para efectuar un adecuado comentario a las cuatro redacciones de *El Capital*, desde la perspectiva de la filosofía de la liberación, lo que redundó en poder aclarar las categorías "pobre", "pueblo", y hacer un claro diagnóstico, desde la filosofía de la economía, del fenómeno de la dependencia socioeconómica de América Latina, lo que permitiría realizar una crítica al marxismo estalinista y althusseriano, así como al capitalismo ingenuo a veces implícito en muchos filósofos latinoamericanos.[1142]

Con razón Raúl Fornet-Betancourt –quien inicialmente también simpatizó con esta corriente de la filosofía de la liberación, hasta desarrollar su propia propuesta de una filosofía intercultural–[1143],

---

1141 H. Cerutti. *Filosofías para la liberación..., op. cit.*, p. 100.

1142 N. L. Solís Bello, J. Ortiz, M. S. Galindo Zúñiga y M. A. González Melchor. "La filosofía de la liberación", *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, CREFAL/Siglo XXI Editores, México: 2009, p. 399.

1143 Raúl Fornet-Betancourt. *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*,

sostiene que "la relación de Dussel con el marxismo es problemática y compleja porque va desde el rechazo y la negación hasta la afirmación o asimilación transformadora (…) una fase que se caracteriza por el diálogo constructivo con Marx".[1144]

En ese diálogo constructivo, Dussel ha profundizado extraordinariamente en la obra de Marx, al punto de salvarlo de algunas interpretaciones de algunos marxistas, como es el caso de la sostenida consideración de su idea sobre la disolución del Estado, cuando plantea: "En *La comuna* Marx exalta la participación directa del pueblo, de la clase obrera, como sujeto conductor del Estado que lo utiliza en vez de disolverlo".[1145]

Aun cuando el movimiento de la filosofía de la liberación en América Latina no mantenga en la actualidad la pujanza que tuvo durante el último cuarto del siglo pasado en la vida académica, donde básicamente se desplegó –a diferencia de la teología de la liberación, caracterizada por una activa praxis política y social de sus cultivadores– en relación con el tema objeto de análisis, es decir, la imagen de Marx en el pensamiento filosófico latinoamericano, no cabe duda que el balance en este sentido resulta significativamente favorable en cuanto a la valoración tanto de dicho movimiento, como en favor del socialismo y el marxismo en esta región.

En la trayectoria de la valoración de la obra de Marx en la filosofía latinoamericana, pueden distinguirse cinco etapas fundamentales:

Una inicial, en la que predominó la subestimación o ignorancia consciente por parte de muchos pensadores que trataron inútilmente de desconocer los méritos de la obra de Marx y del marxismo en general. Este período estuvo condicionado históricamente por el

---

Concordia Reihe Monographien, Verlag Mainz, 2009.

1144 R. Fornet-Betancourt. *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, Plaza y Valdés, México: 2001, p. 325.

1145 E. Dussel. *Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político*, Conferencia en la entrega del Premio Libertador al Pensamiento Crítico en Caracas, por la obra *Política de la liberación*, Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas: 2010.

incipiente grado de desarrollo del movimiento obrero latinoamericano durante la segunda mitad del siglo xix, cuando aún las tareas de la emancipación social no se presentaban de forma inmediata. En el plano internacional, el factor de que la Revolución proletaria no había triunfado aún, por lo que favorecía a los detractores del marxismo. También incidió en esta conspiración del silencio la limitada traducción y difusión de las obras de los clásicos en este continente. Muchas de las referencias que se hacían a sus ideas estaban impregnadas de las tergiversaciones que eran propias de las versiones de sus divulgadores y detractores.

Una segunda fase comenzó a perfilarse a partir del triunfo de la Revolución de octubre en Rusia, ya que al abrirse la época de inicios de ensayos de socialismo, ya en algunos países el pensamiento filosófico y sociológico burgués de esta época tuvo que modificar algunas de sus estrategias frente al socialismo y al marxismo. Entre los filósofos latinoamericanos se perfilaron dos posiciones: por un lado, las valoraciones de los pensadores progresistas que supieron, con honestidad intelectual, a pesar de sus diferencias ideológicas, reconocer el valor teórico exitoso de las ideas de Marx y el intento de una realización de sus ideas en experimentos de orientación socialista; por otro lado, se cristalizaron posturas más reaccionarias, algunas desde la extrema derecha y los fascistas, que desenfrenó su odio hacia el socialismo y el marxismo mediante las más burdas críticas, desde ignorarle su carácter filosófico a este último hasta identificarlo con una nueva forma de religión. El anticomunismo, y en particular el antisovietismo, se fue convirtiendo en una de las fórmulas más comunes de combatir a Marx, y se recrudeció durante el período de la llamada Guerra Fría. Ya en esta segunda etapa comenzaron, en la filosofía latinoamericana, los primeros intentos de combatir al marxismo desde dentro a través del reconocimiento del valor científico de algunos de sus descubrimientos, pero renunciando a las principales consecuencias políticas que se pueden derivar de su praxis.

A partir del triunfo de la Revolución cubana, se desarrolló una tercera fase en la actitud del pensamiento filosófico

latinoamericano frente al marxismo. La demostración exitosa de las posibilidades de intentar construir una sociedad socialista a pocas millas del imperio yanqui agudizó la confrontación intelectual en el ámbito filosófico latinoamericano, junto al auge y la decadencia de los movimientos guerrilleros que, en su mayoría, se identificaban a sí mismos con lo que ellos consideraban que era el marxismo, y por último el intento de alcanzar el poder político por la vía electoral en favor del socialismo y su fracaso tanto en Chile como en otros países, donde ni siquiera llegaron al triunfo electoral. En ellos, el despliegue de las dictaduras fascistas, violadoras de los derechos humanos y de las conquistas básicas de la modernidad, dieron lugar a diversas posturas, entre ellas: a) las que consideraban que la teoría marxista, en su versión del marxismo-leninismo, lograba plena vigencia y reconocimiento, no sólo en el ámbito académico, sino más allá en otros ambientes intelectuales y políticos; b) la que reconocía el valor de la obra científica y filosófica de Marx, pero no tanto de los marxistas que la continuaron, porque preferían buscar en otras de sus interpretaciones, como las de Gramsci, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Mariátegui, la Escuela de Frankfort, etc., algunas modalidades más heterodoxas y creativas de la concepción materialista de la historia; c) la que consideraba a Marx simplemente como un revolucionario, un agitador político, un ateo que no se avenía con la tradición religiosa, fundamentalmente católica, de los pueblos latinoamericanos, por lo que debía ser obstaculizada cualquier forma de promoción académica de su estudio; d) la que le reconocía algunos méritos a Marx como científico social, y no tanto a Engels, fundamentalmente como economista o sociólogo, pero demeritaba su labor teórica al negarle toda posibilidad de ser considerado propiamente un filósofo; e) las que llegaban a reconocer la validez de algunas de las ideas científicas y filosóficas de Marx, pero descalificaban su propuesta social por considerarla idealista, utópica y distante de la naturaleza presuntamente egoísta e individualista del hombre; f) las que, sin asumir algún tipo de identificación ideológica con el socialismo y el marxismo, llegan a reconocer que muchos de los descubrimientos

de Marx son válidos y constituyen un instrumental teórico imprescindible para la compresión de muchos procesos actuales del desarrollo histórico y social.

Con el derrumbe del llamado "socialismo real" en Europa Oriental, y finalmente en la Unión Soviética, el pensamiento filosófico latinoamericano se saturó de posturas posmodernas, escépticas, nihilistas, relativistas, agnósticas y pesimistas en cuanto al posible mejoramiento humano y social, pero sobre todo triunfalistas respecto a las posibilidades de la democracia burguesa y el modelo neoliberal de desarrollo capitalista. Filósofos y científicos sociales se dispusieron a ofrecer sus servicios profesionales para intentar fundamentar las vías del desarrollo social sobre principios eminentemente neoliberales, de estimulación hiperbolizada del mercado en detrimento de todo lo estatal o social, de hiperbolización del desarrollo científico-tecnológico a la par de la subestimación del cultivo de las artes, las ciencias sociales, las humanidades y en especial de la filosofía. El supuesto triunfo de la racionalidad instrumental condujo a que se redujera a su mínima expresión, cuando no fuese mejor hacer desaparecerlas del todo en los programas de estudio de colegios y universidades, las ideas de Marx, del marxismo y del socialismo. Se trataron de derrumbar monumentos intelectuales, no sólo con las emblemáticas figuras de las ideas del socialismo y la concepción dialéctico-materialista de la historia, sino también de los pensadores nacionales y latinoamericanos que tuviesen algún tipo de afinidad con las ideas socialistas o marxistas.

Existe una última etapa que se ha desarrollado, fundamentalmente desde mediados de la primera década del siglo xxi hasta nuestros días. Cuando comenzaron a observarse los desastrosos resultados socioeconómicos, educativos, de salud pública, culturales, etc., de las políticas neoliberales en los países latinoamericanos –a los que se han sumado, en los últimos tiempos, las desastrosas experiencias económicas y, por tanto, sociales de Grecia, España, Italia, Portugal y hasta los Estados Unidos de América, que han provocado las protestas de los "indignados" y otros movimientos, como las protestas estudiantiles en Chile,

Colombia, etc.–, los resultados electorales comenzaron a favorecer a candidatos de la izquierda y la producción filosófica latinoamericana se ha visto obligada a reconsiderar algunos de sus temas comunes de reflexión teórica. Certeros golpes sobre las teorías filosóficas apologetas de la eternización del capitalismo, de la democracia burguesa, del fin de la historia y la revitalización de las posibilidades de nuevos ensayos socialistas, que superen los errores de las experiencias anteriores, han promovido la reflexión de volver a Marx, aun cuando en algunos casos haya sido en contra de los deseos de sus propugnadores.

Algunas de las tesis principales de la concepción materialista de la historia sobre las leyes del desarrollo social, la enajenación, los mecanismos de explotación del capitalismo, la función del Estado y el derecho, el papel del factor económico en el desarrollo social, la lucha de clases, la teoría de la Revolución social, etc., se han reverdecido, enriquecidas no sólo por intelectuales de izquierda, sino también desde otras perspectivas ideológicas pero académicamente preparadas e interesadas en elaborar propuestas teóricas que no sólo expliquen lo que está sucediendo en las tendencias del mundo contemporáneo, sino que elaboren proposiciones de desarrollo sustentable, sostenible, ecológicamente viables y, en especial, que privilegien el desarrollo humano y no el simple crecimiento económico o financiero. Tales son algunos de los temas principales en que, en la actualidad, la vida filosófica latinoamericana se ve precisada a dar respuesta, sin abandonar las tradicionales preocupaciones epistemológicas, metodológicas, axiológicas, éticas, estéticas, etc., que hacen imperecedero el filosofar.

El advenimiento del siglo XXI ha traído consigo, para los pueblos latinoamericanos, nuevas perspectivas de participación social, nuevos sujetos y movimientos sociales –anteriormente reprimidos–, diversas formas de organización democrática, relaciones integracionistas de diversa índole y, especialmente, un proceso de agudización de las contradicciones entre los países latinoamericanos y el prepotente imperialismo yanqui.

Las reflexiones de los filósofos latinoamericanos no deben voltear la mirada ante tales cruciales acontecimientos. Todo lo anterior ha dado lugar a que los filósofos de nuestra América se vean mucho más obligados a definirse ideológicamente.

El sector más reaccionario mantiene las viejas estratagemas e incorpora algunas nuevas a su arsenal anticomunista y antimarxista. Esta tendencia no es la que precisamente más influencia posee en los predios estudiantiles, ni en los círculos intelectuales independientes.

En estos años se observa una tendencia cada vez más predominante hacia el reconocimiento no sólo del valor científico y filosófico de la obra de Marx, sino de su dimensión humana y su significación revolucionaria pues, como asegura el prestigioso intelectual brasileño Darcy Ribeiro "para nosotros, Marx es el momento más alto de la conciencia crítica y humana"[1146]. Por lo general, es creciente el número de filósofos e intelectuales que, en América Latina –aun cuando mantienen determinadas divergencias de criterio político en algunos aspectos particulares e incluso diferencias de carácter filosófico, por seguir algunas de las líneas del pensamiento burgués contemporáneo–, admiran en Marx el rigor científico y metodológico e incorporan a su aparato teórico muchas categorías y leyes de la dialéctica materialista, orientando sus aspiraciones en el mismo sentido que marca el progreso social, poniendo así de manifiesto que los intentos por debilitar el marxismo, por parte de la filosofía latinoamericana contemporánea, se han convertido en un poderoso bumerán y, en contra de los que muchos vaticinaban, estas tendencias cada día se han visto más erosionadas y permeadas por la filosofía de *El Prometeo de Tréveris*.

1146 D. Ribeiro. "Cultura, antropología y literatura", *Cuadernos americanos* (México), No. 5 (1982), p. 91.

El marxismo orgánico de Antonio Gramsci en América Latina[1147]

Los acostumbrados, en el ámbito intelectual latinoamericano, a estar al tanto de las incidencias del pensamiento italiano en el orbe, podrían pensar que Gramsci es un italiano más que, al igual que Bobbio, Vattimo u algún otro, han estado de moda.

La historia dirá la última palabra sobre si se trata simplemente de un italiano más, cuya trayectoria terminará de manera efímera como muchos otros, o si es uno de esos que vienen para quedarse en el panteón de los clásicos que ha aportado ese país a la cultura universal, junto a Maquiavelo, Pareto, Croce o Labriola.

El centenario de su nacimiento, en 1991, fue un buen pretexto para rescatar con mayor ahinco a un pensador que le hace falta a los nuevos tiempos para contribuir a su comprensión. En América Latina, es conocido que la difusión de su obra se despliega a partir de los años cincuenta del pasado siglo xx, por circunstancias que el principal traductor y promotor de sus ideas, José Arico, explica: "Difundido luego por América, intervino en el debate y la posterior crisis del comunismo latinoamericano como una figura más evocada que conocida. Ajeno a la ortodoxia marxista-leninista, fue un fermento de renovación política y moral"[1148]. Por supuesto que muchas otras fueron también las condicionantes de tal proceso de recepción, pero no constituye objetivo de este trabajo delimitarlas exquisitamente, ni detenerse en cada una de ellas, sino más bien reflexionar sobre algunos aspectos que pueden ser de cierta utilidad en la determinación de lo que podríamos llamar el marxismo orgánico de Gramsci, en su incidencia actual para el mundo intelectual y político latinoamericano. Atendiendo a este fin, se centrará la atención en tres cuestiones fundamentales: 1) filosofía: academicismo vs. terrenalidad; 2) responsabilidad intelectual y compromiso político; 3) crisis de los paradigmas marxistas.

1147 P. Guadarrama. *Humanismo, marxismo..., op. cit.,* pp. 190-205.

1148 José Aricó. *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas: 1988, p. 22.

Ante todo, puede surgir la inquietud respecto a qué denominamos marxismo orgánico, de la misma forma que, recientemente, Adolfo Sánchez Vázquez se respondía a la pregunta "¿de qué socialismo hablamos?"[1149]. Se debe a precisar un poco más este concepto, al que en ocasión anterior hemos intentando ya aproximarnos para darle una definición.[1150]

En esta interesante época en que vivimos, como apunta Habermas, "los filósofos contemporáneos celebran su propia despedida"[1151]. Bajo la terminología de posanalíticos, posestructuralistas, posmarxistas, etc., la entrada en la posmodernidad exige aceptar el paradójico principio de la renuncia a todos los principios, por lo que se hace imprescindible replantearse constantemente la cuestión: ¿de qué marxismo hablamos? O ¿qué marxismo necesitamos?

Filosofía: academicismo vs. terrenalidad

Gramsci planteó acertadamente que "... el valor histórico de una filosofía es 'calculable' a partir de la eficacia práctica que ha

---

1149 Las señas de identidad del socialismo, según él: "… son fundamentalmente dos: 1) socialización de los medios de producción y 2) la socialización del poder, o democracia en su sentido más amplio, efectivo y profundo". A. Sánchez Vázquez. "¿De qué socialismo hablamos?", *Dialéctica*, No. 21 (1991), p. 21.

1150 "Ser marxista orgánico en América Latina, como en cualquier otra parte, presupone asumir los riesgos que implica defender la doctrina no simplemente en el campo teórico, sino estar dispuesto a luchar por el socialismo en la forma en que las circunstancias lo exijan, no única y exclusivamente con un fusil en la mano pues hay muchas vías para tratar de realizar la sociedad a que aspira el marxismo-leninismo y no todos están en condiciones de desarrollar las mismas tareas, ni nunca son idénticas las que cada época y lugar demandan. Pero implica no solo expresar la disposición de hacer, sino haber venido haciendo sostenidamente lo que se ha demandado en cada momento histórico concrete, adoptando una actitud practico-critica que presupone la transformación de dichas circunstancias y de sí mismos. Esta constituye una diferencia sustancial entre los marxistas orgánicos y los vergonzantes, de cátedra, marxólogos, marxianos, marxófilos, etc.; puesto que estos últimos no necesariamente expresan abiertamente su compromiso ideológico, aunque por supuesto lo tienen". P. Guadarrama. *Marxismo y antimarxismo..., op. cit.,* p. 48.

1151 J. Habermas. *Pensamiento postmetafisico*, Taurus, Madrid: 1988, p. 13.

conquistado (y practicidad debe entenderse en sentido amplio)"[1152]. Toda su insistencia en la búsqueda de la terrenalidad de la filosofía descansaba en el criterio de poder medir "su alcance histórico, de no ser 'elucubración' individual, sino hecho histórico".[1153]

Tal idea constituye una premisa metodológica para determinar si el marxismo, independientemente de sus modalidades y tergiversaciones, ha constituido o no un hecho histórico de la cultura moderna y si, en particular, forma parte indisoluble de la historia latinoamericana. Son muchos los investigadores que, a pesar de su filiación ideológica, reconocen como absolutamente imposible ignorar la incidencia del pensamiento marxista en el acontecer político y cultural de América Latina. A esto se puede añadir que la trayectoria del devenir sociopolítico latinoamericano, de este tránsito de milenios, está marcada básicamente por la confrontación entre quienes han tratado de realizar el proyecto de emancipación humana propugnado por el marxismo y quienes se han esforzado por impedirlo.

La obra de Marx y sus continuadores nunca ha sido una mera elucubración individual distanciada de la terrenalidad que exige toda auténtica creación filosófica, si en verdad es, como tal, conciencia de su época. En esto ha tratado siempre de diferenciarse la propia práctica académica de los marxistas latinoamericanos –lo cual no implica que siempre lo hayan logrado–, al tratar de evadir el academicismo, a veces manifiestamente preferido por otras posturas filosóficas en el mundo intelectual de esta región. Aquí ha prevalecido una mayor organicidad en la intelectualidad de orientación marxista.

Por otra parte, el hecho de que algunas de las ideas de los representantes de la filosofía de la praxis no se hayan podido corroborar en cada uno de los acontecimientos históricos del devenir latinoamericano, no significa que se descalifique el sistema teórico y las

---

1152 A. Gramsci. *Antología,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana: 1973, p. 275.

1153 *Ibíd*.

tesis fundamentales de la concepción dialéctica y materialista de la historia.

Si algo ha caracterizado precisamente al marxismo como filosofía es su permanente preocupación por reapropiarse constantemente de la circunstancialidad epocal. Por otra parte, el mimetismo de fórmulas estereotipadas ha conducido a innumerables descalabros del marxismo inorgánico. Reconstruir la historia del marxismo en general, y en particular en el ámbito latinoamericano, como una simple sumatoria de errores es tan absurdo como reelaborar de tal modo la historia del cristianismo.

Uno de los argumentos más manidos contra el marxismo ha consistido en considerarlo una teoría desprovista de la integralidad sistémica que se le exige académicamente a toda filosofía. Tal consideración parte de la concepción tradicional de la filosofía como filosofía de la naturaleza o de la historia, que el propio marxismo puso en crisis al enfrentarse a sus exponentes más especulativos. Si se parte de tal postura, siempre podrán encontrarse argumentos para tratar de presentar al marxismo como una simple consigna de barricada o, a lo más, una buena teoría económica sobre el funcionamiento del capitalismo, como reconocen hasta los empresarios más astutos.

Si Gramsci, al seguir a Labriola, insistió en argumentar las razones por las cuales el marxismo es ante todo una filosofía de la praxis, fue para diferenciarlo sustancialmente de aquella que es concebida como saber especulativo al cual la realidad debe ajustarse como lecho de Procusto, del que no escapaba el determinismo teleológico que Gramsci criticaba en Bujarin y que prevaleció en la Segunda Internacional y, de otro modo, en la Tercera Internacional también, cuando se auguraba un predestinado fin hacia una presunta sociedad comunista, concebida desde parámetros estalinistas de todos los países del mundo. Aun cuando él reconocía que "toda concepción del mundo, en una determinada fase histórica, adopta una forma especulativa que representa el apogeo y el principio de

su disolución"[1154]. Esta idea no presupone excluir el marxismo, sobre todo si se utiliza para tratar de entender alguna de las causas del deterioro de la imagen del marxismo a partir del derrumbe del socialismo en Europa oriental y en la otrora Unión Soviética.

Siguiendo a Gramsci a través de este hilo conductor, habría que reflexionar sobre la continuidad de esta tesis, que consiste en asegurar que:

> … toda cultura tiene su momento especulativo o religioso, que coincide con el periodo de completa hegemonía del grupo social que expresa y hasta coincide quizás, incluso con el momento en que la hegemonía real se disgrega por la base, molecularmente, pero el sistema de pensamiento, precisamente por eso (para reaccionar a la disgregación) se perfecciona dogmáticamente, se convierte en una "fe" trascendental: por eso se observa que cada época, así llamada de decadencia (en que viene una disgregación del viejo mundo) se caracteriza por un pensamiento refinado y altamente "especulativo". La crítica debe, por tanto, resolver la especulación en sus términos reales de ideología política, de instrumento de acción práctica; pero la crítica misma tendrá una fase especulativa, que marcará su apogeo.[1155]

¿Acaso lo acontecido, y en especial con el "marxismo de diskettes", que con honrosas excepciones se fabricaba y exportaba, no da la razón en tal sentido a Gramsci? ¿No habrá que reconsiderar las críticas de Vasconcelos, y hasta de un marxista "convicto y confeso" como Mariátegui, a la religiosidad de ese tipo de marxismo? Ahora bien, la decadencia del viejo mundo que se disgrega del socialismo cuartelario, que los propios Marx y Engels criticaron, por supuesto que afecta a todos los que en distintas partes del mundo continúan luchando por la eliminación del capitalismo real; sin embargo, un

---

1154 A. Gramsci. *Introducción al estudio de la filosofía*, Editorial Crítica, Barcelona: 1985, p. 172.

1155 *Ibíd*.

análisis más detenido del asunto debe llevar a la conclusión a la que recientemente llegó Sergio Ramírez, al sostener: "Dejemos que los muertos entierren a sus muertos. La vida, que es renovación apenas empieza".[1156]

Para los pueblos latinoamericanos, que aún permanecen anclados en la "premodernidad", el análisis de esta experiencia de destrucción de falsos paradigmas de socialismo debe ser tarea inaplazable. La conciencia de que "la crítica misma tendrá una fase especulativa", no podrá convertirse, de ningún modo, en la preocupación fundamental y exclusiva de la intelectualidad de izquierda, en lugar de ir a la búsqueda de explicaciones a las circunstancias actuales que mantienen al hombre latinoamericano en niveles y formas de enajenación diferentes a los de épocas anteriores, pero no menos subhumanizantes.

Si Gramsci destacaba que: "la gran conquista en la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es precisamente la historificación concreta de la filosofía y su identificación con la historia"[1157], la tarea de los que en América Latina se dedican de diverso modo a contribuir al logro de la autenticidad en la filosofía, deberá orientarse cada vez más a la problematización de lo "universal situado", de lo universal concreto, para de ese modo contribuir a la extranacional tarea de construir lo universal.

El hecho de que el gran marxista italiano insistiera tanto en la unidad orgánica de la filosofía con la historia y la política, no significaba que disolviera los objetos de estas últimas en el de la primera, ni que redujese el de ésta a las de ambas, sino que destacase la imposibilidad de toda reflexión filosófica por encima o al margen de ellas.

Según Gramsci, "en verdad, no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y siempre se

---

1156 Sergio Ramírez. "Perspectivas y limitaciones del cambio político y social en América Latina", Ponencia presentada al VI Congreso Nacional de Filosofía de México, Universidad Autónoma de Chihuahua, 7 de octubre de 1991.

1157 A. Gramsci. *Introducción..., op. cit.,* p. 102.

hace una elección entre ellas"[1158], por lo que la misión que tiene ante sí la filosofía de la praxis en nuestra América consistirá en demostrar su validez para interpretar y transformar la cambiante realidad de esta región, y con ese fin debe nutrirse de la terrenalidad en que se desenvuelve. Hagamos que nuestros vivos se alimenten de este suelo vital y lo hagan fructificar, utilizando todo pensamiento cuyas potencialidades epistemológicas contribuyan a fortalecer las nuevas plantaciones de ideas y los proyectos concretos de emancipación humana.

Esto obliga a poner entre paréntesis la concepción gramsciana acerca de la ortodoxia, según la cual:

> … la filosofía de la praxis se basta a sí misma, contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una concepción total e integral del mundo, una filosofía y teoría de las ciencias naturales con carácter de totalidad, y no solo para eso, sino también para dar vida a una organización practica integral de la sociedad, esto es, para convertirse en una civilización total e integral.[1159]

Al partir de tal criterio, se puede desembocar en la formulación omnicomprensiva de la filosofía marxista como saber absoluto, capaz de esclarecer los más exquisitos misterios sin necesidad de recurrir a otras tradiciones del pensamiento filosófico por temor a caer en los pantanos del eclecticismo o de la capitulación, como era preocupación en la interpretación dogmática del marxismo. Tales escollos tienen que ser salvados, aun cuando podamos llegar a comprender las razones que motivaron a Gramsci a dichas formulaciones, cuando se enfrentaba a los intentos de "completamiento" del marxismo por los neokantianos y otros ismos, como años después se darían también con el existencialismo sartreano.

Tal vez sería usar a Gramsci contra Gramsci si siguiéramos la línea lógica de un pensamiento que no deseaba admitir la

---

1158 A. Gramsci. *El materialismo histórico…, op. cit.,* p. 14.

1159 A. Gramsci. *Introducción…, op. cit,* p. 112.

posibilidad de "apoyos heterogéneos", pero que al mismo tiempo había insistido en que el marxismo era una "síntesis nueva" de "la entera cultura de la época" y, suscribiendo a Lenin, lo consideraba "nacido en el terreno del desarrollo máximo de la cultura de la primera mitad del siglo XIX, cultura representada por la filosofía clásica alemana, por la economía clásica inglesa y por la literatura y la práctica política francesas".[1160]

¿Es que acaso no resultaban heterogéneas estas fuentes? Y habría que añadir a Aristóteles, Epicuro, Spinoza, Helvecio o Rousseau, quienes dejaron alguna huella significativa en el pensamiento de Marx, incluyendo los que influyeron de igual modo en Engels, para sólo referirnos a las que les antecedieron y no considerar a otras de su época para criticarlas, sino para ejercer la crítica.

Igual actitud asumieron ante las nuevas producciones teóricas otros continuadores de su labor, como Plejánov, Labriola, y por qué no Kautsky, como Trotsky, Rosa Luxemburgo, hasta Lenin y el propio Gramsci. ¿Qué hubiera sido de "su" marxismo si no hubiera pasado por Maquiavelo y Croce? Del mismo modo podemos preguntarnos los cubanos: ¿qué sería de nuestro proyecto socialista si no se hubiera nutrido de José Martí? La elaboración de la teoría marxista tampoco termina en aquellas personalidades de la historia, como lo puede demostrar cualquier historiografía del marxismo, ya sea del occidental o del oriental.

El problema se torna más complejo en la misma medida en que se incrementa la difusión y recepción de esta teoría en nuevos ambientes y nuevas épocas históricas como la presente en Latinoamérica, cuando resulta impensable el marxismo sin pasar por Mariátegui, Mella, Arismendi o el Che. Del mismo modo que resulta insuficiente pensar el marxismo en la actualidad, en cualquier parte del mundo, ignorando las ideas de la Escuela de Frankfort, de Sartre, Ilienko, Schaff, Kosik o Althusser. Si el marxismo quiere seguir siendo síntesis, de nuevo tendrá necesariamente que apropiarse de

1160 A. Gramsci. *Antología*, *op. cit.*, p. 442.

las nuevas fuentes del pensamiento universal, que no se presenten con etiquetas a gusto del consumidor.

El propio Gramsci puede ayudarnos a salir de este atolladero teórico, cuando sostiene que: "ninguna filosofía es definitiva sino históricamente determinada, resulta difícil imaginar que la realidad cambie objetivamente con nuestro cambiar, y es difícil admitirlo, no solo para el sentido común, sino para el pensamiento científico"[1161]. Por tanto, la validez teórica del marxismo estará permanentemente puesta a prueba, como la de cualquier filosofía, y los acontecimientos actuales lo evidencian. Es una suerte que así sea, de lo contrario volveríamos a los aburridos y aletargados tiempos de la sempiterna escolástica, como ya afloraba en lo que Ludovico Silva llamó los manuales de esos "hipopótamos intelectuales", que sólo podían estimular la siesta teórica del consumidor, al digerir simplemente la filosofía ya servida en pulcro mantel, congelando la sangre vital de la filosofía, que es la crítica.

El haber sido un artífice del pensamiento dialéctico salva a Gramsci en múltiples ocasiones como ésta, cuando arriba a la conclusión de la posibilidad de la superación del marxismo:

> Marx inicia intelectualmente una edad histórica que durara probablemente siglos, esto es, hasta la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de la sociedad regulada. Solo entonces su concepción del mundo será superada (concepción de la necesidad superada por la concepción de la libertad).[1162]

Gramsci, al diferenciar sustancialmente a Marx de otros pensadores y hombres de ciencia, consideraba que ningún otro había producido una concepción tan original e integra del mundo, y, a la vez, que "la hegemonía realizada significa la crítica real de una filosofía, su real dialéctica"[1163] y de tal crítica no puede excluirse el

---

1161 A. Gramsci. *El materialismo..., op. cit.,* p. 49.

1162 *Ibíd.*, p. 80.

1163 *Ibíd.*, p. 83.

propio marxismo. A lo que cabe añadir la necesidad de admitir la posibilidad de nuevas revoluciones filosóficas, que no tendrían que empequeñecer la efectuada por el marxismo, sino apoyarse obligatoriamente en él y por tanto enaltecerlo.

Cuando pueda ser efectuado el análisis concienzudo de las causas de la crisis del socialismo soviético y de los países de Europa Oriental, habrá que reflexionar sobre la falta de terrenalidad y el academicismo que se observó en la actividad filosófica de aquellos países que se autoproclamaron constructores del "socialismo real", en el que la crítica real de la filosofía no se desplegó porque no llegó a prevalecer algo tan esencial al marxismo como lo es el ejercicio de la praxis crítica de todo lo existente.

Desde entonces, habrá que justipreciar a quienes en otros contextos, como el latinoamericano, supieron atalayar esta deficiencia, entre otras, apoyándose en Gramsci, en Trotsky y otros "heterodoxos", e impedir a tiempo el anquilosamiento total de la vida filosófica en el seno de los marxistas, cuando ya se manifestaban con demasiada fuerza los síntomas necróticos. En esa labor, habrá que destacar los cuadernos de *Pasado y presente* en Argentina, de la revista *Dialéctica* en México, *Pensamiento Crítico* en Cuba y de tantas otras publicaciones que mantuvieron y estimularon el arma de la crítica, allí donde era necesaria y no era necesaria la crítica de las armas.

Responsabilidad intelectual y compromiso político

Un punto de partida vital para la comprensión de toda la labor intelectual y política de Gramsci radica en su concepción de la filosofía, dada su imbricación con la política, y de la especificidad en tal sentido de la filosofía de la praxis. Según él: "no se puede separar la filosofía de la política y se puede mostrar también que la elección y la crítica de una concepción del mundo es también un hecho político"[1164]. Tal aseveración no le compete exclusivamente al marxismo. El marxismo ha declarado siempre su nexo con la ideo-

1164 A. Gramsci. *Introducción..., op. cit.*, p. 44.

logía política, sin reducir a ideología política, de manera unilateral, la concepción del mundo que se deriva lógicamente de su asunción.

La concepción gramsciana al respecto es mucho más amplia, pues según él "todo es político, incluso la filosofía o las filosofías, y la única 'filosofía' es la historia en acto, o sea, la vida misma".[1165]

Gramsci, como filósofo de las superestructuras, se mueve con exquisita precisión en este solapado mundo de las ideologías, al tratar de ir engarzando cada uno de los elementos que comunican las interconectadas formas de la vida espiritual de la sociedad que no siempre resultan espiritualizadas, especialmente en los Estados dictatoriales, como el que se propuso impedirle su capacidad de pensar.

Destacado teórico sobre el papel de los intelectuales dentro de la sociedad, ha sido reconocido hasta por sus enemigos como uno de los más significativos intelectuales del pasado siglo xx. A la hora de profundizar en esta problemática, es obligado recurrir a sus trabajos.

Para Gramsci, los "intelectuales orgánicos", que diferenciaba de los tradicionales[1166], tenían reservada una extraordinaria función como ideólogos que apuntalaban el logro y sostenimiento de la "hegemonía"[1167] de un grupo social determinado, que bien puede expresarse a través del "príncipe moderno": el partido.

A su juicio: "Los intelectuales son los 'empleados' del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político"[1168]. Lo cual implica que,

---

1165 A. Gramsci. *Antología*, *op. cit.*, pp. 281-283.

1166 A. Gramsci. *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Editorial Lautaro, Buenos Aires: 1960.

1167 "Para Gramsci la supremacía de un grupo, o clase social, sobre otro se expresa de dos modos diferentes, a saber: la dominación (*dominio*), o coerción, y el liderazgo moral e intelecto... (*direzione intellectuale e morale*) (...) la hegemonía es el predominio obtenido por el conser mas que por la fuerza de una clase o grupo sobre otras clases". Carlos Kohn. "Usos y abusos del concepto gramsciano de hegemonía", *Gramsci en América Latina. Del silencio al olvido,* Fondo Editorial Tropykos, Instituto de Filosofía Universidad Central de Venezuela, 1991, p. 1.

1168 *Ibíd.*, p. 18.

de una u otra forma, a pesar de que en ocasiones se proclaman absolutamente independientes, expresan alguna posición ideológica. Con razón sostiene que "la llamada neutralidad significa solamente el apoyo a la parte más reaccionaria".[1169]

Dado que todo el proyecto de emancipación social de Gramsci implicaba no sólo el despliegue de un "programa de reforma económica", sino ante todo de "una reforma intelectual y moral"[1170], que a su vez exigía "la formación de una voluntad colectiva"[1171], para en definitiva "crear una nueva cultura"[1172], otorgaba en consecuencia una extraordinaria responsabilidad a los intelectuales, pero no sólo como combatientes en la lucha intelectual, la cual consideraba estéril si se conducía sin una lucha real[1173], sino en otras formas de lucha, entre las que la política ocupa el lugar central.

Cuando vaya a escribirse la historia de la "organicidad" de la intelectualidad latinoamericana, podrá apreciarse que ésta ha estado presente desde aquellos primeros sacerdotes, como el padre Bartolomé de Las Casas. Aun cuando podamos cuestionarnos la condición de latinoamericanos, nadie se cuestionara la de intelectuales orgánicos.

Los representantes del pensamiento de la ilustración latinoamericana –fermento catalizador de las exigencias sociopolíticas que demandaban nuestros pueblos–, el mismo pensamiento de la independencia –no obstante sus diversas corrientes– así como el positivismo –sui géneris– que enfrentaban al espiritualismo, al eclecticismo y a los intentos renovadores de la escolástica y de la metafísica especulativa, constituyeron vivas expresiones de una intelectualidad orgánica.

1169 A. Gramsci. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires: 1962, p. 78.

1170 A. Gramsci. *Introducción..., op. cit.,* p. 78.

1171 *Ibíd.*, p. 311.

1172 A. Gramsci. *El materialismo histórico..., op. cit.,* p. 13.

1173 *Ibíd.*, p. 77.

Como aquellos también que, desde el siglo XIX latinoamericano, propugnaron ideas de corte socialista-utópico y anarquista hasta los precursores del marxismo, vinculados a una praxis política significativa. Si algo ha caracterizado a la mayoría de los intelectuales más prestigiosos de orientación marxista en los países latinoamericanos –como Mariátegui, Ponce, Rivera, Siqueiros, Neruda, Guillen, Carpentier, etc., entre tanto otros, que aún hoy siguen construyendo el proyecto de desalienación cultural junto al de emancipación social–, es que su responsabilidad intelectual ha estado unida orgánicamente a sus compromisos políticos.

Resultaría muy equivocado pensar que este fenómeno sólo se aprecia entre aquellos que ostentan la condición de marxistas. Un análisis más riguroso nos llevaría a reconocer que, del mismo modo que los diferentes sectores progresistas –entre los cuales no se excluye a la burguesía en determinadas circunstancias– han creado paulatinamente sus respectivos "intelectuales orgánicos", otros movimientos y tendencias sociales que expresan algunas de las fuerzas de la heterogénea estructura socioclasista de los países latinoamericanos conforman sin duda otras modalidades de este tipo de intelectual.

Hoy resulta una rara ave aquel intelectual de prestigio que viva al margen de las luchas políticas de su país o región, y aunque esto se exprese no siempre a través de la afiliación a un determinado partido, la identificación con los intereses de las fuerzas ascendentes de la sociedad le conducen al cauce de la organicidad.

Deberá exigírsele a aquellos que han demostrado hasta el presente una postura orgánica, estar vinculados con distintos proyectos de liberación nacional y social, estén o no militando en un partido de la izquierda tradicional o no tradicional.

La primera condición que se le reclama a un intelectual orgánico es la de ser un auténtico intelectual, en el sentido pleno de la palabra. Esto es, la exigencia de mantener e incrementar un nivel de calidad en su obra que lo haga merecer el reconocimiento de amplios sectores del público, y no sólo de los que acepten su producción por filiación ideológica.

La segunda es el grado de compromiso efectivo con aquellos proyectos de genuino enriquecimiento cultural que presuponen, en última instancia, si aspira a su plenitud, una transformación sociopolítica de envergadura. Esto no significa que la única salida posible sea la opción por el socialismo y mucho menos en las circunstancias actuales de la América Latina, donde según James Petras existen las mejores condiciones objetivas y las peores subjetivas. Pero sí significa realizar un conjunto de medidas que aseguren una democracia real y posibiliten el camino hacia una más humana justicia social.

Si para Gramsci: "La filosofía de la praxis es el 'historicismo absoluto' la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia"[1174], dejemos a un lado los absolutos que siempre desprenden un tufo especulativo, e insistamos en la historicidad[1175], la terrenalidad y sobre todo en el humanismo concreto que demandan los pueblos latinoamericanos. A este humanismo deben contribuir todos aquellos intelectuales orgánicos que no se identifican con el orden social anterior –que no se trata del "socialismo real" para América Latina– porque la sociedad burguesa no ha resuelto el problema de alcanzar la dignidad para el hombre de estas tierras.

Ésta dignificación no ha sido una simple consigna de Marx o de Lenin, sino una aspiración y exigencia de los próceres de la independencia latinoamericana. Fue una tarea pospuesta y, por eso, Martí la replanteó a finales del siglo XIX, y aún hoy continúa planteada.

En primer lugar, los que se consideran marxistas orgánicos tienen, en esta época de grandes confusiones, la responsabilidad –como señala Eduardo Galeano, "... estos funerales se han

---

1174 A. Gramsci. *Introducción..., op. cit.,* pp. 115-116.

1175 Preferimos siempre, cuando nos referimos a este principio básico de la dialéctica materialista del marxismo, utilizar la expresión "historicidad" como sustantivación española del adjetivo alemán *geschichtlich*, cuya connotación metodológica es más apropiada a nuestro juicio, ya que evita confusiones con el historicismo que, como corriente reconocida de la filosofía de la historia, precisamente rinde culto siempre, de algún modo, a nuevos absolutos a pesar de declarase relativista. M. Buhr. "Relativischer historismus", *Enzyklopedie..., op. cit.,* p. 311.

equivocado de muerto"[1176]– de esclarecer qué es lo viejo que debe ser superado y qué es lo nuevo que debe ser fomentado en América Latina.

Para cumplir tal encargo, habrá que volver una y mil veces a Gramsci, no para quedarse en él, sino para aprovecharlo mucho mejor de lo que lo han hecho los pragmáticos ideólogos de la sociedad capitalista que él combatió. Es tal el embrollo actual y el enredo de los términos, que no hay consenso en cuanto a qué llamar derecha y a qué llamar izquierda, cuando se mira hacia los efectos que produjo la *Perestroika* soviética y a sus simpatizantes y críticos también en el mundo latinoamericano; es normal que los ancestrales reclamos de anarquistas, socialistas, comunistas, etc., de libertad, democracia y derechos humanos, ahora se esgriman contra la izquierda y se utilicen, como Gramsci y Marx, para combatir al marxismo.

Los nuevos marxistas orgánicos tendrán siempre presente a los viejos como el propio Marx. No hay que ser un gran especialista para saber a qué se refería éste cuando no se consideraba un marxista, ya que puso todo su empeño en realizar las ideas a través de una consecuente praxis política. De igual modo que Marx se comportó Gramsci, que como señala Aricó: "Ante todo y por sobre todo fue un político práctico"[1177]; ambos fueron creativos en la misma medida en que no eran marxistas de gabinete. En su contacto permanente con las nuevas teorías, con las fuerzas sociales emergentes y con las caducas, en la batalla política cotidiana, pudieron diferenciar bien entre lo progresivo y lo reaccionario, entre lo viejo y lo nuevo.

Hay en Gramsci un arsenal de instrumentos para comprender algunas de las posiciones actuales de determinados sectores de la intelectualidad latinoamericana. Según él:

1176 Eduardo Galeano. "El niño perdido en la intemperie", *Horizonte. Socialismo*, Seminario Internacional del Socialismo, Bogotá: 1991, p. 3.

1177 J. Aricó. "Prólogo", *Notas sobre Maquiavelo…, op. cit.,* p. 7.

> Una de las características de los intelectuales como categoría social cristalizada (esto es que se concibe a sí misma como continuación ininterrumpida en la historia y, por ende, al margen de la lucha entre los grupos y no como expresión de un proceso dialéctico, en virtud del cual cada grupo social dominante crea una categoría propia de intelectuales) es precisamente la de reagruparse, en la esfera ideológica, con una categoría intelectual precedente mediante una misma nomenclatura conceptual. Todo organismo histórico (tipo de sociedad) nuevo crea una nueva superestructura, cuyos representantes especializados y abanderados (los intelectuales) no pueden dejar de ser concebidos, también ellos, como "nuevos" intelectuales, salidos de la nueva situación, y no como continuación de la intelectualidad precedente. Si los nuevos intelectuales se ponen como continuación directa de la inteligencia precedente, no son en realidad "nuevos", es decir no están ligados al nuevo grupo social que representa orgánicamente la nueva situación histórica (lo que equivale a decir que la nueva situación histórica no ha llegado todavía al grado de desarrollo necesario para tener la capacidad de crear nuevas subestructuras, sino que vive todavía dentro de la envoltura apolillada de la vieja historia.[1178]

He aquí una de esas innumerables formulaciones teóricas del pensador sardo, que pueden ser de extraordinaria utilidad para entender por qué hoy en día determinados sectores intelectuales, que pretenden situarse más allá del bien (léase capitalismo) y el mal (léase socialismo), y dicen estar a tono con los nuevos tiempos y con la "nueva mentalidad" que se impone en el mundo contemporáneo, en su exilio interior regresan al redil de los "vencedores" y se sitúan más en la protohistoria que en la poshistoria.

En tanto otros, con una visión mucho más objetiva del momento histórico que vive la América nuestra, de crisis mucho más profunda que la de todos los tipos de socialismo, aun cuando no compartan la ideología del marxismo, tienen una visión clara del papel de la

1178 A. Gramsci. *Introducción..., op. cit.,* p. 78.

izquierda; por ejemplo, Carlos Fuentes sostiene que solamente la izquierda puede evitar que el capitalismo se imponga.

Por tanto, la ruptura con la "vieja historia" no puede ser resultado del protagonismo exclusivo de los marxistas, sino de todos los intelectuales orgánicos. La reconstrucción cultural de la identidad latinoamericana no la van a traer los vientos posmodernistas. La edificación de sólidos paradigmas de desarrollo para los pueblos latinoamericanos es la tarea incumplida de su intelectualidad orgánica.

En una época como la presente, de crisis en muchos sentidos, no sólo la intelectual, en que el nuevo orden social para América, apenas hace sus primeras apariciones, queriendo ya ser asfixiado por el viejo orden, sino que también la responsabilidad intelectual aumenta en sentido proporcional al compromiso político y, por tanto, a la organicidad.

La crisis de los paradigmas marxistas

Gramsci otorgó especial cuidado en sus reflexiones al fenómeno de las crisis en todos los sentidos, pero en particular a aquellas que tienen su expresión más acabada en la esfera de las formas ideológicas.

En sentido general, a su juicio la "crisis consiste precisamente en que muere lo viejo sin que pueda nacer lo nuevo y en ese interregno ocurren los más diversos fenómenos morbosos"[1179]. Tal proceso encuentra su expresión en lo individual "cuando la persona en cuestión se halla ya en condiciones de crisis intelectual, oscila entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo y todavía no se ha decidido por lo nuevo".[1180]

Este tipo de relación contradictoria, que se plasma en múltiples formas de la vida cultural contemporánea de América Latina, no es un simple eco del desbarajuste del socialismo, ni de la deconstrucción que propugnan los posmodernistas del Primer Mundo,

---

1179 A. Gramsci. *Antología, op. cit.,* p. 313.

1180 A. Gramsci.. *Introducción..., op. cit.,* p. 57.

aunque indudablemente refleja también esta circunstancia; más bien es una expresión de la inestable situación en que se encuentran amplios sectores de la intelectualidad latinoamericana, como parte del desequilibrio estructural de este mundo que compartimos con otros pueblos.

La crisis de paradigmas que se observa en estos momentos está dirigida, ante todo, al modelo de socialismo que se pretendía construir, indudablemente vinculada a la pérdida de confianza en la validez teórica de una doctrina que se proclamaba todopoderosa y exacta. De pronto, esta teoría comenzó a ser cuestionada en aquellos países socialistas donde se propagandizaba, y donde se había emprendido la construcción de una sociedad más humana basada en ella.

En medio de esa crisis de falsos paradigmas del socialismo y, en cierto modo del marxismo, Gramsci puede resultar extraordinariamente útil en la explicación de algunos de estos fenómenos. No se trata de caer en el mismo error en que, con anterioridad, cayó la izquierda tradicional al no poder escapar del espíritu caudillista que trata de imponer siempre una nueva cabeza filosófica, en este caso la de Gramsci, para construir un nuevo ismo y una nueva moda intelectual que, como todas, debe a la larga resultar efímera.

En la inauguración de la Sociedad Antonio Gramsci de Colombia, en mayo de 1991, Jorge Gantiva destacaba que: "Para Colombia, la recuperación de un marxismo critico es fundamental"[1181]. En México, Gabriel Vargas Lozano, por su parte, señalaba que: "Concepciones como las de Gramsci han permitido y seguirán permitiendo profundizar y recrear nuestro marxismo"[1182]. En Venezuela, Federico Álvarez planteó en esa misma época que:

1181 Jorge Gantiva. "Gramsci: un horizonte de pensamiento", *Antonio Gramsci y la realidad colombiana*, Ediciones Foro Nacional de Colombia, Bogotá: 1991, p. 43.

1182 Gabriel Vargas Lozano. "Gramsci y América Latina", *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* (Aachen), No. 19 (1991), p. 102.

> En todo caso, la conciencia de que Gramsci pensó y vivió para reivindicar la vigencia del marxismo en un tiempo de quiebra revolucionaria, en una "mala hora", debería incitar a su lectura en una época de naufragios ideológicos, como la que estamos viviendo en este final de siglo.[1183]

En tanto el argentino Hugo Calello lo presentaba como "el teórico que denuncia la condición del marxismo como 'teoría de la crisis', y como teoría en 'crisis permanente', en revolución constante de su propio paradigma"[1184]. Y en los Estados Unidos, desde una perspectiva muy lejana al marxismo, lo estudian por su "teoría embriónica del socialismo y su contribución al examen crítico de la experiencia de las sociedades socialistas existentes"[1185]. En Europa, desde posiciones similares, Leszek Kolakowski lo califica como un comunista y no un socialdemócrata que "proporcionó el núcleo ideológico de una forma alternativa de comunismo que, sin embargo, nunca existió como movimiento político y menos aún como régimen real".[1186]

Todos son argumentos suficientes para pensar que no estamos en presencia de "un italiano más", sino ante la obra de un extraordinario pensador muy válido en estos momentos de crisis de paradigmas marxistas, cuya visión del marxismo fue original y auténtica, independientemente de las inconsecuencias y debilidades que en sus concepciones Perry Anderson, Manuel Sacristán, y otros con mayor o menor razón, han encontrado, cuando se relee periódicamente su obra con nuevos instrumentos de análisis.

1183 Federico Álvarez. "Gramsci: un teórico para la mala hora", *Gramsci en América Latina. Del silencio al olvido*, UCV, Caracas: 1991, p. 6.

1184 Hugo Calello. "Gramsci: ética y populismo en América Latina", en *Gramsci: un teórico. Filosofía*, Universidad Central de Venezuela, Caracas: 1991, p. 9.

1185 Louis Harris. *A dictionary of marxist thought*, Harvard University Press, Massachusetts: 1983, p. 195.

1186 Leszek Kolakowski. *Las principales corrientes..., op. cit.,* p. 231.

Resultaría realmente pueril dedicar la atención principal a la reconstrucción crítica de las insuficiencias o de los "errores" de Gramsci, de la misma forma que de la obra de Marx. ¿Qué se ganaría con esa maquiavélica labor, que por demás siempre ejecutan con gusto sus adversarios? Se trata de encontrar en él las más valiosas ideas que nos sirvan para rectificar el camino y continuar orientados por el mismo rumbo, que él nunca abandonó, hacia la plena historia y sociedad humanas. El marxismo de Gramsci es uno de los marxismos que se necesitan en esta nueva época de inicio del socialismo del siglo xxi.

Es evidente que, de la visión gramsciana del socialismo y del marxismo, se desprende una honesta crítica a muchos de los procedimientos y resultados del socialismo burocrático, porque su óptica era muy distinta a la de un determinismo absolutizante y un economicismo que se le ha querido endilgar siempre de algún modo al marxismo.

Gramsci, como teórico del "bloque histórico", supo potencializar convenientemente la fuerza de las voluntades y sus móviles ideológicos. Móviles que, de haber sido canalizados y cultivados de forma adecuada a fin de alcanzar la nueva cultura que exige la construcción de la sociedad socialista, tal vez hubiesen ahorrado descalabros circunstanciales o estos riesgosos suicidios colectivos con que se despide este milenio.

Sus críticas son fundamentales para los filisteos del socialismo que "no han aprendido que la libertad es la fuerza inmanente de la historia, que destruye todo esquema preestablecido"[1187], y que "el socialismo no se impone con un fiat mágico: el socialismo es un desarrollo, una evolución de momentos sociales cada vez más ricos en valores colectivos".[1188]

Tales ideas deben ser desempolvadas para continuar la lucha por el socialismo allí donde ya se ha emprendido, o reiniciarla donde sea necesario sin el remordimiento de una pesadilla que se

1187 A. Gramsci. *Antología, op. cit.,* p. 49.

1188 *Ibíd.*

rebeló en sueños ajenos, pero no por ello debe dejar de ser sometida a detenido examen psicoanalítico, que valore el efecto de sus pulsiones en nuestra vida.

El pensamiento de orientación marxista en América Latina tiene el deber de soñar sus sueños, de rescatar la utopía concreta sobre la base de lo ya alcanzado, de no servir de plañidera transoceánica, de mirar, a través de los lentes de Gramsci, para apreciar una vez más el universo teórico que él reveló para muchos tiempos –y no para la eterna estupidez– desde el mundo fenoménico de la política del suyo, que escrutaba con detenimiento. Pero así tendrá que ir portando otros lentes de otros hombres que, como él, en circunstancias diferentes a las suyas, han sido también conciencia crítica de sus respectivas épocas.

Bibliografía

Abbagnano, Nicolás (1966). *Diccionario de filosofía*. La Habana: Edición Revolucionaria.

Abbagnano, Nicolás (1967). *Historia de la filosofía*. La Habana: Editorial Estudios.

Acanda, Jorge Luis (S.f.). *¿Existe una crisis en el marxismo?* La Habana: Casa de las Américas.

Acanda, Jorge Luis y Martínez Heredia, Fernando (1997). *Filosofar con el martillo*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

Aguilar Mora, Manuel (1978). *La crisis de la izquierda en México*. México: Juan Pablos Editor.

Aguirre Meneses, J. (1986). *Filosofía y economía política marxistas*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Aladin, Vladimir (1987). *El pensamiento de Aníbal Ponce*. Ponencia el I Simposio de Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba.

Alba, Víctor (1964). *Historia del movimiento obrero en América Latina*. México: Libreros Mexicanos Unidos.

Alberdi, Juan Bautista (1986). *Ideas en torno a Latinoamérica*. México: UNAM.

Alonso, Joaquín (1982). "La imagen de Carlos Marx en José Martí". *Islas*. (No. 71).

Alonso Tejada, Aurelio (2006). "El estudio del marxismo en una perspectiva histórica". *Marxismo y Revolución.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Alonso Tejada, Aurelio (2006). *El laberinto tras la caída del Muro.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Althusser, Louis (1966). *Por Marx.* La Habana: Edición Revolucionaria.

Althusser, Louis (1967). *La revolución teórica de Marx.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Althusser, Louis y otros (1968). *Polémica sobre marxismo y humanismo*. México: Siglo XXI Editores.

Althusser, Louis (1969). "Lenin y la filosofía". *Pensamiento Crítico.* (No. 34-35).

Althusser, Louis (1969). "Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica". *Casa de las Américas*. (No. 34).

Althusser, Louis (1971). *Lenin y la filosofía.* Buenos Aires: Colección Ideas de Hoy.

Althusser, Louis (1974). *Eléments d'autocritique.* Patris: Hachette Litterature.

Althusser, Louis (1977). "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". *Posiciones*. Barcelona: Anagrama.

Althusser, Louis (1977). "La filosofía como arma de la revolución". *Posiciones*. Barcelona: Anagrama.

Althusser, Louis (1977). *Posiciones*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Althusser, Louis. "Marxismo y lucha de clases". En Marta Harnecker (1977). *Principios elementales del materialismo histórico.* Barcelona: Anagrama.

Althusser, Louis (1985). *Curso de filosofía para científicos.* Bogotá: Planeta Colombiana.

Althusser, Louis (1993). *El porvenir es largo*. Editorial Destino Ancora y Delfín.

Álvarez, Federico (1991). "Gramsci: un teórico para la mala hora". *Gramsci en América Latina. Del silencio al olvido*. Caracas: UCV.

Alvargonzález, David (1996). "El darwinismo visto desde el punto de vista filosófico". *El Basilisco*.

Alzugaray, Carlos (1998). "Globalización e integración regional en América Latina y el Caribe". *Temas*. (No. 14).

Amin, Samir (1998). *El capitalismo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.

Anderson, Perry (1985). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI Editores.

Anderson, Perry (1999). "El despliegue del neoliberalismo y sus lecciones para la izquierda". *Neoliberalismo: mito y realidad*. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico.

Andreieva, Galina (1975). *Estudio crítico de la sociología burguesa contemporánea*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Anguiniano, A. (1991). *El socialismo en el umbral del siglo XXI*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Aquino, Tomás de. "Suma contra gentiles". En Torres, Eduardo (1975). *Antología del pensamiento medieval*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Arboleda, Jesús y otros (2005). "La revolución del futuro". *Pensar a contracorriente*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Arce, José Roberto (1980). *Ensayos filosóficos*. La Paz: Ediciones Roalva.

Ardao, Arturo (1956). *La filosofía en el Uruguay*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ardiles, Osvaldo (1988). *El exilio de la razón*. Córdoba: Sils-María.

Arias, Arturo (1948). *Vaz Ferreira*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aricó, José. "Prólogo". En Gramsci, Antonio (1962). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires.

Aricó, José (1982). *Marx y América Latina*. México: Alianza Editorial.

Aricó, José (1988). "La cola del diablo". *Itinerario de Gramsci en América Latina*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

Aristóteles (1964). *Gran ética*. Madrid: Aguilar.

Aristóteles (1968). *Metafísica. Política.* La Habana: Editorial Estudios.

Bacon, Francis (1949). *Novum organum.* Buenos Aires: Editorial Losada.

Bacon, Francis. "Nuevo órgano". En Marías, Julián (1963). *La filosofía en sus textos*. Barcelona: Editorial Labor.

Bagú, Sergio (1988). "Valor interpretativo de la obra de Marx y Engels aplicable a la realidad de América Latina". *Dialéctica.* (No. 19).

Baliño, Carlos (1976). *Documentos y artículos*. La Habana: Instituto de Historia.

Baltodano Azabache, Víctor (1981). *Los pensamientos básicos del materialismo histórico y su desarrollo en el Perú.* Trujillo: Editorial Universitaria.

Basmanov, M. (1977). *La esencia antirrevolucionaria del trotskysmo contemporáneo*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Basmanov, M. y otros (1986). *El falso profeta*. Moscú: Editorial Progreso.

Batalov, E. (1988). *Filosofía de la rebelión*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Bazán, A. (1986). "Mariátegui y su tiempo". *Amauta*. (No. 20).

Bell, Daniel (1991). "Las nuevas ideologías". *Miradas al futuro. La experiencia de la libertad*. México: Ediciones Espejo de Obsidiana.

Berdiaeff, Nikolai (1947). *Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo.* Bombiani.

Berman, Marschal (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* México: Siglo xxi Editores.

Bermejo Santos, Antonio (2011). *América Latina y el socialismo en el siglo xxi.* Imprenta Universidad Bolivariana de Venezuela.

Bernal, John D. (1986). *Historia social de la ciencia.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Betto, Frei (1991). "El fracaso del socialismo alemán y los desafíos de la izquierda latinoamericana". *Coeli.*

Biagini, Hugo (1988). *Filosofía americana e identidad*. Buenos Aires: Eudeba.

Bobbio, Norberto (1988). *Las ideologías y el poder en crisis*. Barcelona: Ariel.

Boneti, Mario (1992). *Viabilidad y necesidad del socialismo*. Ponencia. Facultad de Economía. Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Bonilla, Heraclio (1992). *Después de la caída. El significado de la crisis del socialismo para América Latina y Europa del Este*. Quito: FLACSO.

Borge, Tomás (1992). *Un grano de maíz. Entrevista a Fidel Castro*. La Habana: Publicaciones del Consejo de Estado.

Borón, Atilio (2002). *Imperio Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. Buenos Aires: CLACSO.

Botero, Darío (1996). *El poder de la filosofía y la filosofía del poder*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Botero, Jorge Enrique (2006). "El auge de la izquierda en América Latina: ¿coyuntura pasajera o fenómeno a largo plazo?" *Revista Credencial*. (Febrero).

Bottomore, Tom (1983). *A Dictionary of Marxist Thought*. Cambridge: Harvard University Press.

Bouchey, L. Francis y otros (1989). "Santa Fe II: Una estrategia para América Latina en la década da 1990". *Tareas*. (No.72).

Brandes, Georges (1944). *Nietzsche. Un estudio sobre el radicalismo aristocrático*. Buenos Aires: Editorial de Grandes Autores.

Brand, S. (1995). *Diccionario de Economía*. Bogotá: Plaza & Janés.

Brehier, Emile (1962). *Historia de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Brennan, Ray (1959). *Castro, Cuba and justice*. New York: Doubleday Company Inc.

Britto García, Luis (2009). "El pensamiento múltiple". *Por la izquierda*. La Habana: Ediciones ICAIC.

Broccoli, A. (1978). *Ideología y educación*. México: Editorial Nueva Imagen.

Brown Infante, Francisco (1991). "Europa Oriental: economía de mercado, el factor hombre y la utopía socialdemócrata". *Revista de Estudios Europeos*. Centro de Estudios Europeos.

Bruschenko, Oleg (1978). *Cuba, el camino de la revolución*. Moscú: Editorial Progreso.

Buenaventura, San. "Reducción de las ciencias a la teología". En Torres, Eduardo (1975). *Antología del pensamiento medieval*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Bueno, Gustavo; Hidalgo, A. e Iglesias, C. (1987). *Symploke*. Barcelona: Ediciones Júcar.

Bueno, Gustavo (1995). *¿Qué es la filosofía?* Oviedo: Pentalfa.

Buhr, Manfred (1970). *Philosophisches Wörterbuch VEB*. Leipzig: Bibliographisches Institut.

Buhr, Manfred (1988). *Enzyklopedie zur burgerliche Philosophie im 19. Und 20. Jahrhundert*. Leipzig: Bibliographisches Institut.

Bull, Thomas (1988). "La teología de la liberación. Aspectos fundamentales de sus posiciones sociopolíticas". *AALAS*. (No. 20).

Bunge, Mario (1985). *Seudociencia e ideología*. Madrid: Alianza Universidad.

Bunge, Mario (2002). *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Gedisa.

Burlatski, Fiodr (1981). *Materialismo dialéctico*. Moscú: Editorial Progreso.

Caballero, Manuel (1988). *La internacional comunista y la revolución latinoamericana*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

Cabrera, Olga (1974). *Antonio Guiteras*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Calello, Hugo (1991). "Gramsci: ética y populismo en América Latina". *Gramsci: un teórico. Filosofía*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Callinicos, Alex (1988). "Posmodernidad, posestructuralismo posmarxismo?". *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Campos Rodrigo, Aníbal (1988). *Hegel, Feuerbach y Marx*. Lima: Amarú Editores.

Cantón Navarro, José (1970). *Algunas ideas de José Martí en relación con la clase obrera y el socialismo*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.

Carpentier, Alejo (2009). *Los pasos recobrados*. La Habana: Ediciones Unión.

Casaña, Mirta (1996). "La recepción del marxismo en la obra de Leopoldo Zea". *Islas.* (No. 90).

Caso, Antonio (1934). *Nuevos discursos a la nación mexicana.* México.

Caso, Antonio (1979). "México y sus problemas". *Latinoamérica.* (No. 38).

Castañeda, Digna (1976). "Prólogo", Luis Emilio Recabarren. *Obras*. La Habana: Casa de las Américas.

Castells, Manuel (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Madrid-México: Siglo XXI Editores.

Castro Diáz-Balart, Fidel (1988). *Espacio y tiempo en la filosofía y la física.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Castro, Fidel (1972). *El futuro es el internacionalismo. Recorrido del Comandante Fidel Castro por países de África y Europa socialista*. La Habana.

Castro, Fidel (1982). *Informe Central al I Congreso del Partido Comunista de Cuba*. La Habana: Editora Política.

Castro, Fidel (1983). *El pensamiento de Fidel Castro*. La Habana: Editora Política.

Castro, Fidel (1983). *José Martí, el autor intelectual*. La Habana: Editora Política.

Castro, Fidel (1983). *La crisis económica y social del mundo*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.

Castro, Fidel (1985). *Fidel y la religión. (Conversaciones con Frei Betto)*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.

Castro, Fidel (1986). *Ideología, conciencia y trabajo político, 1959-1986.* La Habana: Editora Política.

Castro, Fidel (1989). "Discurso por el XXXVI Aniversario del asalto al cuartel Moncada". *Granma.* (28 de julio).

Castro, Fidel (1999). *Globalización neoliberal y crisis económica global.* La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado de la República de Cuba.

Castro, Fidel (2006). *Cien horas con Fidel. Conversaciones con Ignacio Ramonet.* (2ª ed.) La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.

Castro-Gómez, Santiago (2005). "Foucault, lector de Marx". *Universitas Humanística*. Universidad Javeriana. (No. 59).

Casullo, Nicolás (1989). *El debate modernidad posmodernidad*. Buenos Aires: Punto Sur.

CEPAL (2001). *Una década de luces y sombras. América Latina y el Caribe en los años noventa.* Colombia: Alfaomega.

Cerdas, Rodolfo (1991). "Un Marx sin marxismo. La crisis de una escolástica". *Sobrevivir el marxismo.* San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Cerroni, Umberto (1982). "Crisis del marxismo". *Dialéctica*. (No. 12).

Cerutti Guldberg, Horacio (1986). "Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea". *Prometeo.* (No. 7).

Cerutti Guldberg, Horacio (1988)."La recepción del marxismo por el pensamiento cristiano latinoamericano". *Dialéctica*. (No. 19).

Cerutti Guldberg, Horacio (1997). *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Cerutti Guldberg, Horacio (2011). *Doscientos años de pensamiento nuestroamericano*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Cervantes, Rafael y otros (S.f.). "Historia universal y globalización capitalista". *Cuba Socialista.* (No. 13).

Chacón, Vamireh (1965). *Historia das ideas socialistas no Brasil.* Rio de Janeiro: Editorial Civilizacao.

Chávez, Hugo (2007). "El discurso de la unidad". *Ediciones Socialismo del siglo xxi.* (No. 1).

Chávez, Hugo (2007). *Los cinco motores para impulsar el socialismo.* Caracas: Fundación Fondo Editorial Simón Rodríguez.

Chomsky, Noam (1996). *El nuevo orden mundial (y el viejo)*. Barcelona: Crítica.

Chomsky, Noam (2004). *Hegemonía o supervivencia. El dominio mundial de EE. UU*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Ciriza, A. "Simón Rodríguez: un socialista utópico americano". En Fernández Nadal, Estela (2001). *Itinerarios socialistas en América Latina*. Córdoba: Alción Editora.

Clark, K. (1990). *Cuba, mito y realidad.* Miami: Saeta Ediciones.

Coggiola, Osvaldo (1984). *O Trotskismo na América Latina*. Sao Paulo: Editorial Brasiliense.

Colectivo de autores (1968). *Lecturas de filosofía*. La Habana: Editorial Estudios.

Colectivo de autores (1975). *Diccionario de Comunismo Científico.* Moscú: Editorial Progreso.

Colectivo de autores (1978). *Marxistische-leninistische Erkenntnisteorie.* Berlín: Deutsche Verlag dar Wissenschaften.

Colectivo de autores (1979). *Geschichte der Dialéktik 14. bis 18 Jahrhundert*. Berlín: Dietz Verlag.

Colectivo de autores (1981). *La dialéctica y los métodos científicos generales de investigación.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Colectivo de autores (1983). *Crítica a las principales corrientes de la sociología burguesa, el revisionismo y el oportunismo contemporáneos.* La Habana: Editora Política.

Colectivo de autores (1984). *La sociedad neocolonial cubana*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Colectivo de autores (1985). *Historia del movimiento obrero cubano (1865-1958)*. La Habana: Editora Política.

Colectivo de autores (1986). *Manual de filosofía marxista-leninista. Materialismo dialéctico.* La Habana: Editora Política.

Colectivo de autores (1993). *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina.* Bogotá: Editorial El Búho.

Colectivo de autores (1994). *El derrumbe del modelo eurosoviético. Una visión desde Cuba.* La Habana: Editorial Félix Varela.

Colectivo de autores (1999). *Despojados de todo fetiche. La autenticidad del pensamiento marxista en América Latina.* Bogotá: Universidad Incca de Colombia.

Colectivo de autores (2000). *Lecciones de filosofía marxista-leninista*. (3ª ed.) La Habana: Editorial Pueblo y Educación.

Colectivo de autores (2002). *Filosofía y Sociedad.* (T. I y II). La Habana: Editorial Félix Varela.

Colectivo de autores (2002). *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*. Santa Clara: Universidad Central Marta Abreu de Las Villas.

Colectivo de autores (2009). *Filosofía marxista II.* La Habana: Editorial Félix Varela.

Cole, G.D.H. (1962). *Historia del pensamiento socialista.* México: Fondo de Cultura Económica.

Coletti, Lucio (1977). *El marxismo y Hegel*. México: Grijalbo.

Comte, Auguste (1973). *Lecturas sobre historia de la filosofía.* La Habana: Universidad de La Habana.

Cornú, Auguste (1967). *Carlos Marx. Federico Engels*. La Habana: Editorial Estudios.

Cortina, Adela (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo xxi.* Oviedo: Ediciones Nobel.

Cotarelo, Ramón. "Teoría del Estado". En Díaz, E. y Ruiz, Miguel A. (1996). *Filosofía política. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía.* Editorial Trota.

Cotarelo, Ramón. "Teoría del Estado". En Díaz, E. y Ruiz Miguel A. (1996). *Filosofía política II. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía.* Editorial Trota.

Crawford, William (1944). *A Century of Latin-American Thought*. Harvard: Harvard University Press.

Cruz Kronfly, Fernando (1992). "Del Director". *Fin de Siglo*. (No. 4).

Cruz Vélez, Danilo (1989). *El mito del rey filósofo*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.

Cueva, Agustín (1974). "Sobre la filosofía y el método marxista". *Revista Mexicana de Ciencia Política*. (No. 78).

Cueva, Agustín (1983). *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México: Editorial Siglo XXI.

Cueva, Agustín (1987). "El marxismo latinoamericano. Historia y problemas actuales". *Tareas*. (No. 65).

Dabat, A. "El derrumbe del socialismo de Estado y las perspectivas del socialismo marxista". En Anguiniano, A. (1991). *El*

socialismo en el siglo XXI. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Dalton, Roque (1971). "Miguel Mármol: El Salvador 1930-1932". *Pensamiento Crítico*. (No. 48).

Dascal, Marcelo (1987). "Reflexiones acerca de la crisis de la modernidad". Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía. Córdoba.

Deborin, G. (1977). *La Segunda Guerra Mundial*. Moscú: Editorial Progreso.

Declaraciones de los partidos comunistas y obreros. (1984). La Habana: Editora Política.

Descartes, René (1971). *Obras de René Descartes*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Dessau Adalbert y otros (1987). *Politisch-ideologische Strömungen in Lateinamerika*. Berlín: Akademie Verlag.

Desttut, Tracy de (1824). *Eléments d'ideologie*. París: Chez Mme. Levi. Libraire.

Díaz Arenas, Pedro (1998). *Relaciones internacionales de dominación: fases y facetas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Díaz Castañon, María del Pilar (2001). *Ideologías y revolución. Cuba 1959-1962*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Díaz de Gamarra, Benito (1963). *Elementos de filosofía moderna*. México: UNAM.

Díaz-Ruíz, Antonio (1984). *El trabajo ideológico en Cuba*. La Habana: Editora Política.

Díaz-Ruiz, Antonio y otros (1984). *La sociedad neocolonial cubana. Corrientes ideológicas y partidos políticos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Dieterich, Heinz (1999). "Hacia la sociedad post-capitalista: la fase de transición". *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Dion, M. (1975). *Soziologie und Ideologie*. Berlín: Akademie Verlag.

Dion, Thirerno (2007). *Marxisme et critique de la modernité en Afrique*. París: L' Harmattan.

Dos Santos, Theotonio (2006). *Del terror a la esperanza. Auge y decadencia del neoliberalismo.* Caracas: Editorial Monte Ávila.

Dussel, Enrique (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, Enrique (1985). *La filosofía de la liberación.* Buenos Aires: Ediciones La Aurora.

Dussel, Enrique (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63.* Iztapalapa: Siglo XXI Editores.

Dussel, Enrique (1988). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, Enrique (1989). "Retos actuales de la filosofía de la liberación". *Libertacao*. (No. 1).

Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión.* México: UNAM/UAM.

Dussel, Enrique (2010). *Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político.* Conferencia en la entrega del Premio Libertador al Pensamiento Crítico, por la obra *Política de la liberación.* Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Echeverría, Bolívar (1986). *El discurso crítico de Marx.* México: Ediciones Era.

Echeverría, Bolívar (1989). "15 tesis sobre la modernidad del capitalismo". *Revista Cuadernos Políticos.* (No. 58).

Echeverría, Bolívar (2007). *Vuelta de siglo*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Echeverría, Esteban (1945). *Dogma socialista.* Buenos Aires: Editorial Ciencias Políticas.

"El pensamiento latinoamericano del siglo xx ante la condición humana". Proyecto Ensayo Hispánico. Disponible en: www.ensayistas.org/critica/generales/C-H-

Engels, Federico (1955). *Obras escogidas.* Moscú: Editorial Lenguas Extranjeras.

Engels, Federico (1961). *Dialéctica de la naturaleza*. México: Editorial Grijalbo.

Engels, Federico y Marx, Carlos (1965). *La sagrada familia.* La Habana: Editora Política.

Eribon, Didier (1992). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.

Estefanía, Joaquín (1998). *Contra el pensamiento único*. Madrid: Taurus.

Estrada, Jairo (1992). "Dimensiones básicas del neoliberalismo económico". *Rompiendo la corriente. Un debate al neoliberalismo.* Bogotá: CEIS.

Fabelo, José Ramón. "Epílogo". En Frondizi, Risieri (1993). *Pensamiento axiológico*. Cali: Instituto Cubano del Libro- Universidad del Valle.

Fabelo, José Ramón (1996). *Retos al pensamiento en una época de tránsito*. La Habana: Editorial Academia.

Fernández Buey, Francisco. "Para leer el *Manifiesto Comunista*". En Engels, Federico y Marx, Carlos (1997). *Manifiesto Comunista.* Barcelona: El Viejo Topo.

Fernández Lira, Carlos y Alegre Zahonero, Luis (2011). *El orden de "El Capital"*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Fernández, Lucila y Fernández, A. (1974). *Política y estética en la época moderna*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Fernández Ríos, Olga (1988). *Formación y desarrollo del Estado socialista en Cuba*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Feuerbach, Ludwig. "Tesis provicional para la reforma de la filosofía". En Dominic, E. y otros (1985). *Antologías de la filosofía clásica alemana.* La Habana: Universidad de La Habana.

Filosofia marxista-leninista. Selección de lecturas (1987). (T. I y II). La Habana: Universidad de La Habana.

Fink, Eugen (1966). *La filosofía de Nietzsche.* Madrid: Alianza Editorial.

Finol, Ildefonso (2007). *¿Por qué hablamos de un socialismo del siglo xxi?* Coro: Centro Nacional de Investigación-Acción Antiimperialista Simón Bolivar. Producciones Anagrama. C.A.

Firsov, F. (1989). "Lo que van a revelar los archivos de la Internacional Comunista". *Revista Internacional*. (No. 1).

Fisk, M. (2000). "Neoliberalism and the slow death of public healthcare in Mexico". *Socialism and democracy*. New York. (No. 1).

Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México: Plaza y Valdés.

Fornet-Betancourt, Raúl (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Concordia: Verlag Mainz.

Forrester, Viviane (1997). *El horror económico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Forrester, Viviane (2000). *Una extraña dictadura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (1978). *Microfísica del poder*. Madrid: Las ediciones de la Piqueta.

Foucault, Michel (1987). *La arqueología del saber*. México: Siglo XX Editores.

Fuentes, Carlos (1992). "La situación mundial y la democracia: los problemas del nuevo orden mundial". *La situación mundial y la democracia. Coloquio de invierno*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Editorial Planeta.

Fung, Thalia (1982). *En torno a las regularidades y particularidades de la revolución socialista en Cuba*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Galeano, Eduardo (1991). "El niño perdido en la intemperie". *Horizonte*. Socialismo, Seminario Internacional del Socialismo. Bogotá.

Galeano, Eduardo (1993). "La realidad es un desafío". *Bohemia*.

Gallardo, Helio (1989). *Elementos de política en América Latina*. Costa Rica: Editorial DEI.

Gallardo, Helio (1991). *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Gantiva Silva, Jorge (1991). *Antonio Gramsci y la realidad colombiana*. Bogotá: Ediciones Foro Nacional de Colombia.

Gantiva Silva, Jorge (2003). "¿Por qué el socialismo ahora? Retos para la izquierda democrática". *La idea del socialismo*. Bogotá: Panamericana Formas e Impresos S.A.

Garay Salamanca, L. J. (1999). *Globalización y crisis. ¿Hegemonía o corresponsabilidad?* Bogotá: Tercer Mundo Editores.

García, Ángel y Mironchuk, Piotr (1977). *La Revolución de octubre y su influencia en Cuba*. La Habana: Academia de Ciencias de Cuba.

García Angulo, Jorge (2012). *Ricardo García Garófalo y su pensamiento social. Una perspectiva inédita desde la Cuba colonial.* Madrid: Editorial Académica Española.

García Galló, Gaspar Jorge (1980). *Filosofía, ciencia e ideología. Cómo la filosofía se hace ciencia con el marxismo.* La Habana: Editorial Científico-Técnica.

García Galló, Gaspar Jorge (1989). *Simposio Internacional Pensamiento Político y Antiimperialismo.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

García, Pío (1976). "Las ciencias sociales en América Latina; alcances políticos y ciencias políticas". *La filosofía actual en América Latina*. México: Grijalbo.

García Salvatecci, Héctor (1980). *Haya de la Torre o el marxismo indoamericano.* Lima: María Ramírez Editora.

Gerhard, Klaus y Buhr, Manfred (1970). *Philosophisches Wörterbuch.* Leipzig: VEB Bibliographisches Institut.

Godelier, Maurice (1967). "Notas sobre los conceptos de estructura y función". *Aproximaciones al estructuralismo*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

Gómez, Carmen (1988). *Carlos Baliño.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Gómez Velázquez, Natascha. "La divulgación del marxismo en la revista *Pensamiento Crítico*". En colectivo de autores (2006). *Marxismo y Revolución.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

González Casanova, Pablo (1982). *Imperialismo y liberación.* México: Siglo XXI Editores.

González Casanova, Pablo (1984). "Sobre el marxismo en América Latina". *Revista de la Universidad.* (No. 6).

González, Fermín (1999). "El manifiesto comunista y el internacionalismo: un mundo por ganar". *Marx Vive*.

Gorbachov, Mijaíl (1988). *Intervención en la Dieta de la República Popular Polaca.* Moscú: Novosti.

Gould, Carol (1983). *Ontología social de Marx.* México: Fondo de Cultura Económica.

Gracierena, Jorge (1975). "Las ciencias sociales, la crítica intelectual y el Estado tecnocrático. Una discusión del caso latinoamericano". *Revista Mexicana de Sociología.* Vol. 27, (No. 1).

Gramsci, Antonio (1960). *Los intelectuales y la organización de la cultura.* Buenos Aires: Editorial Lautaro.

Gramsci, Antonio (1962). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno.* Buenos Aires.

Gramsci, Antonio (1966). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. La Habana: Edición Revolucionaria.

Gramsci, Antonio (1973). *Antología*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Granet, M. (1959). *El pensamiento chino.* México: UTEHA.

Grobart, Fabio (1983)."Los fundamentos del socialismo en Cuba: su papel en nuestra historia revolucionaria". *Cuba Socialista.* (No. 7).

Guadarrama, Pablo (1978). "La sociología en el pensamiento filosófico de Enrique José Varona". *Islas.* (No. 60).

Guadarrama, Pablo (1979). "El análisis marxista-leninista de la historia de la filosofía frente a las tergiversaciones de la historiografía burguesa". *Islas.* (No. 62).

Guadarrama, Pablo (1986). "Reflexiones sobre la filosofía de la liberación latinoamericana". *Prometeo.* (No. 61).

Guadarrama, Pablo (1986). *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano.* La Habana: Editora Política.

Guadarrama, Pablo y Tussel, Edel (1986). *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Guadarrama, Pablo (1987). "La evolución de las ideas de Leopoldo Zea como antecedente y pilar de la filosofía latinoamericana de la liberación". *Revista Cubana de Ciencias Sociales.* (No. 13).

Guadarrama, Pablo y Tussel, Edel (1987). "Principales corrientes y representantes del pensamiento filosófico burgués cubano

durante la república mediatizada". *Revista Cubana de Ciencias Sociales.* (No. 13).

Guadarrama, Pablo (1988). "¿Por qué Bloch en la filosofía latinoamericana de la liberación?". *Islas.* (No. 90).

Guadarrama, Pablo (1988). *¿Por qué y para qué filosofar en América Latina?* Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Guadarrama, Pablo (1988). "Tendencia a la recepción del marxismo en el pensamiento filosófico cubano". *Revista Cubana de Ciencias Sociales.* (No. 16).

Guadarrama, Pablo (1990). *Marxismo y antimarxismo en América Latina.* Bogotá: UNINCCA.

Guadarrama, Pablo (1994). *América Latina, marxismo y postmodernismo.* Bogotá: Universidad Incca de Colombia.

Guadarrama, Pablo (1998). *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Guadarrama, Pablo y Pereliguin, Nikolai (1998). *Lo universal y lo específico en la cultura*. Bogotá: Universidad Incca de Colombia.

Guadarrama, Pablo (2002). *Cuestiones de filosofía.* Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Guadarrama, Pablo (2002). *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Guadarrama, Pablo (2002). "Trotsky y el Manifiesto Comunista". *Marx Ahora.* (No. 14).

Guadarrama, Pablo (2002). "Trostky en el aniversario 90 del Manifiesto Comunista". *Marx Ahora.* (No. 14).

Guadarrama, Pablo (2003). *José Martí y el humanismo latinoamericano.* Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Guadarrama, Pablo y Rojas, Miguel (2003). *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo xx (1900-1960).* (3ª ed.) La Habana: Editorial Pueblo y Educación.

Guadarrama, Pablo (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Guadarrama, Pablo (2005, noviembre). "El marxismo estructuralista de Louis Althusser". *Memorias del Seminario Filosofía Francesa de la Resistencia.* Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Guadarrama, Pablo (2005). "Vida y muerte de la filosofía. Nietzsche y Marx". *Actualidades.* (No. 12).

Guadarrama, Pablo (2006). "Autenticidad del pensamiento marxista de Ernesto Che Guevara". *Revista Cubana de Filosofía.* (No. 6). [Versión electrónica] De: http://revista.filosofia.cu/default.php

Guadarrama, Pablo (2006). *Cultura y educación en tiempos de globalización postmoderna*. Bogotá: Editorial Magisterio.

Guadarrama, Pablo (2006). "Humanismo y marxismo". *Marx Vive IV.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Guadarrama, Pablo (2008). *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs. alienación.* (T. I, II y III). Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Guadarrama, Pablo y Machado Pardo, Ligia (2008). "Antonio García: concepción antropológica y humanismo práctico". *Aquelarre.* (No. 13).

Guadarrama, Pablo (2009). "Democracia y derechos humanos: ¿'conquistas' exclusivas de la cultura occidental?". *Nova et Vetera.* Bogotá.

Guerra, Carmen (1978). "Liana Bosch y Juan Sánchez: 'Mella en la historia' ". *Islas*. (No. 59).

Guerra Vilaboy, Sergio (1989). *Historia y revolución en América Latina.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Guerrero, Francisco (1983). *Momentos del marxismo mexicano en nuestra América*. (No. 9).

Guevara, Ernesto (1966). *El Che en la Revolución cubana*. La Habana: Edición del Ministerio de Industria.

Guevara, Ernesto (1970). *Obras*. (T. II). La Habana: Casa de las Américas.

Guevara, Ernesto (2006). *Apuntes críticos a la economía política.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales-Ocean Press-Centro de Estudios Che Guevara.

Haar, Michel (1974). *La filosofía del siglo xix. Historia de la filosofía*. México: Siglo XXI Editores.

Habermas, Jurgen (1988). *Pensamiento postmetafísico.* Madrid: Taurus.

Habermas, Jurgen. "Modernidad vs. posmodernidad". En Viviescas, Fernando y Giraldo, Fabio (1991).*Colombia, el despertar de la modernidad.* Bogotá: Foro Nacional por Colombia.

Harnecker, Marta (S.f.). *Los conceptos elementales del materialismo histórico.* Siglo XXI Editores.

Harnecker, Marta (1968). "Prólogo a Althusser, Louis". *La revolución teórica de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.

Harnecker, Marta (1999). *La izquierda en el umbral del siglo xxi.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Harris, L. (1983). *A dictionary of Marxist thought.* Massachusetts: Harvard University Press.

Hart, Armando (1988). "Sobre el Che Guevara". *Casa de las Américas.* (No. 165).

Hart, Armando (1989). Intervención en el *Taller Científico Internacional "Las ciencias sociales en el mudo contemporáneo"*. La Habana: Ministerio de Cultura.

Hegel, Georg (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía.* México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Georg (1968). *Ciencia de la lógica.* Buenos Aires: Solar-Hachete.

Hegel, Georg (1968). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* La Habana: Editorial Estudios.

Heller, Agnes (1991). *Para cambiar la vida.* Editorial Grijalbo.

Helvetius, C.A. (1973). *De l'esprit.* Belgique: Maraboute Université.

Hernández, Enrique (1987). *La filosofía de la liberación: la universalidad del sujeto.* Ponencia al Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía. Córdoba, Argentina.

Hinkelammert, Franz (2005). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Hobbes, Tomás (S. f.). *Leviatán.* I. & 10.

Hobsbawn, Eric (1976). *Las revoluciones burguesas*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.

Holbach, P. H. (1982). *La ideología en sus textos*. México: Marcha Editores.

Holbach, P. H. (1989). *Sistema de la naturaleza*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Holhutbber, T. (1967). *Geschichte der Philosophie mi spanischen Kulturbereich*. Munchen: Ernst Reihardt Verlag.

Hovestadt, Volker (1987). *Carlos Mariátegui und seine Zeitschrift "Amauta"*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Hovestadt, Volker (1987). *José Carlos Mariátegui y su revista "Amauta"*. Frankfurt: Editorial Verlag Peter Lange.

Hoyos, Guillermo (1983). "Elementos para una interpretación filosófica del joven Marx". *In Memoriam Marx 1883-1983*. Bogotá: CINEP.

Huberman, Leo y Sweezy, Paul M. (1961). *Cuba, anatomía de una revolución*. La Habana: Editorial Vanguardia Obrera.

Husserl, Edmund (1967). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente.

Iglesias, S. (1981). *Ciencia e ideología*. México: Editorial Tiempo y Obra.

Ilienko, E. V. (1965). *Lógica dialéctica. Ensayos de historia y teoría*. Moscú: Editorial Progreso.

Ingenieros, José (1920). "Los ideales del grupo Claridad". *Revista de Filosofía*. (No. 2).

Ingenieros, José (1937). 'Los saintsimonianos argentinos'. "Evolución de las ideas en Argentina". *Obras completas*. (Vol. 16). Buenos Aires: Ediciones L. J. Rosso.

Irrlitz, G. y Lubke, D. (1983). "Introducción a Marx, Carlos y Engels, Federico". *Über Geschichte der Philosophie*. Leipzig: Reclam.

Jameson, F. (1999). "Apuntes sobre la globalización como problema filosófico". *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Jaramillo, Diego (1987). "Política y vida en el discurso político de Mariátegui". *Prometeo*. (No. 10).

Jaramillo, Diego (1988, octubre). *La formación de la nación. Una aproximación al discurso político de Mariátegui.* Ponencia al IX Foro Nacional de Filosofía de Colombia. Popayán.

Jaramillo Vélez, Rubén (1988). "Recepción e incidencias del marxismo". *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia.* IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. USTA. Bogotá.

Jaramillo Vélez, Rubén. "Algunas consideraciones sobre el asunto 'Marx hoy' ". En Caycedo, J. y Estrada, J. (2009). *Marx Vive. Siglo y medio del Manifiesto Comunista ¿superación, vigencia o reactualización?* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Jardines, Alexis (1994). *Réquiem.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Jiménez Moreno, Luis (1983). *Hombre, historia y cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche.* Madrid: Espasa-Calpe.

Jowschuk, M. T. (1973). *Leninismus. Philosophishe Tradition und Gegenwart.* Berlín: Dietz Verlag.

Justo, Juan Bautista (1920). *Socialismo*. Buenos Aires: Editorial La Vanguardia.

Kant, Immnanuel (1973). *Crítica de la razón pura.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Kautsky, Karl (1986). *El cristianismo: sus orígenes y fundamentos.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Kempf, Manfredo (1958). *Historia de la filosofía en Latinoamérica.* Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag.

Kenedy, Robert (1968). *Informe ante el congreso de los Estados Unidos*. La Habana: Editora Polémica.

Kohan, Néstor (1998). *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado.* Buenos Aires: Editorial Biblos.

Kohan, Néstor (2008). *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano.* La Habana: Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello.

Kohn, Carlos (1991). "Usos y abusos del concepto gramsciano de hegemonía". *Gramsci en América Latina. Del silencio al olvido*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos, Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

Kolakowski, Leszek (1978). *Las principales corrientes del marxismo*. Alianza Editorial.

Kolroliov, Y. y Kudachkin, K. (1987). *América Latina. Las revoluciones en el siglo xx*. Moscú: Editorial Progreso.

Kon, Igor (1964). *El idealismo filosófico y la crisis del fundamento histórico*. La Habana: Editora Política.

Konstantinov, Fiodor y Kelle, V. (S.f.). *El materialismo histórico es la sociología marxista*. Moscú: Novosti.

Kosík, Karel (1965). *Dialéctica de lo concreto*. México: Editorial Grijalbo.

Kübler, Jurgen (S. f.) "Eine Dekade entscheidender Wandlungen. Zur Entwicklung des Verháfnisses von Revolution und Konterrevolution in Lateinamerika 1956-1975". *Leipziger Beitráge zur Revolutionsforschung*. (No. 31982). Leipzig.

Laercio, Diógenes (1990). *Vida de los filósofos más ilustres. Vida de los sofistas*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Lebowitz, Michael (2007). *Construyámoslo ahora. El socialismo para el siglo xxi*. Caracas: Centro Internacional Miranda.

Lefebvre, Henri (1976). *Hegel, Marx y Nietzsche*. México: Siglo XXI Editores.

Lenin, Vladimir (1960). *Obras completas*. Buenos Aires: Editorial Cartago.

Lenin, Vladimir (1960). *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Lenguas Extranjeras.

Lenin, Vladimir (1963). *Obras completas*. La Habana: Editora Política.

León del Río, Yoanka. "La izquierda latinoamericana ante el derrumbe del 'socialismo real'". En colectivo de autores (1999). *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Bogotá: Editorial UNINCCA.

Limia David, Miguel (2001). *Derechos humanos*. La Habana: Editora Política.

Liss Scheldon, B. (1984). *Marxist Thought in Latin America*. Los Ángeles: University of California Press.

Lombardi, Carlos (1965). *Las ideas sociales en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Platina.

Lombardo Toledano, Vicente (1937). *Escritos filosóficos*. México: Editorial México Nuevo.

Lombardo Toledano, Vicente (1977). *Selección de Obras*. México: Editorial El Combatiente.

López Segrera, Francisco (1985). *Los partidos burgueses en Cuba neocolonial 1899-1952*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Losada Aldana, Ramón (2006). "Socialismo para Venezuela". *El socialismo en el siglo 21*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Lowy, Michael (1982). *El marxismo en América Latina*. México: Ediciones Era.

Lowy, Michael (1985). "Marxismo y utopía". *Praxis y Filosofía*. México: Grijalbo.

Lowy, Michael. "De Karl Marx a Emiliano Zapata. La dialéctica marxista del progreso y del desafío actual de los movimientos eco-sociales". En Vega, Renán. (1998). *Marx y el siglo xxi, hacia un marxismo ecológico y crítico del progreso*. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico.

Lukács, Georg (1967). *El asalto a la razón*. La Habana: Editorial Estudios.

Lukács, Georg (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial Ciencias Socales.

Luxemburgo, Rosa (1976). "La Revolución rusa". *Obras escogidas*. Bogotá: Editorial Pluma.

Luxemburgo, Rosa (1981). *Obras escogidas*. México: Ediciones Era.

Lyotard, Francois (1989). *La condición posmoderna*. México: Ediciones Rei.

Machado, Darío (1989). "A propósito de los principios". *Cuba Socialista*. (No. 32).

Machado, Darío (1993). *Análisis del proceso de rectificación en Cuba*. La Habana: Editorial Política.

Machado García, Xiomara y Cano, Lidia (1992). *El postmodernismo: esa fachada de vidrio*. Buenos Aires: Colección Pinos Nuevos.

Magallón, Mario (1985). "Filosofía de circunstancias". *Prometeo*. (No. 3).

Maneiro, Alfredo (1997). *Maquiavelo. Política y filosofía.* Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Maneiro, Alfredo (2010). *Notas políticas*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Mannheim, Karl (1958). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento.* Madrid: Editorial Aguilar.

Marco Aurelio (1956). *Los doce libros.* Buenos Aires: Ediciones TOR.

Marcuse, Herbert (1967). "El marxismo soviético". *Revista de Occidente*. Biblioteca de Política y Sociología.

Marías, Julián (1963). *La filosofía en sus textos.* Madrid: Editorial Labor.

Mariátegui, José Carlos (1968). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La Habana: Casa de las Américas.

Mariátegui, José Carlos (1985). *Colección obras completas.* Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1985). *Defensa del marxismo.* Lima: Amauta.

Marinello, Juan (1975). "Pensamiento e invención de Aníbal Ponce". *Obras de Aníbal Ponce*. La Habana: Casa de las Américas.

Marinello, Juan (1977). *Ensayos*. La Habana: Editorial Arte y Literatura.

Martí, José (1963). *Obras completas.* La Habana: Editorial Nacional de Cuba.

Martí, José (1975). *Obras completas*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Martí, Oscar (1984). "Historia y filosofía de nuestra América". *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía.* (No. 1).

Martínez Heredia, Fernando (1988). *Desafíos del socialismo cubano*. La Habana: Centro de Estudios sobre América.

Martínez Heredia, Fernando."Presentación". En colectivo de autores (2000). *Inicios de partida. Coloquio sobre la obra de Michel Foucault.* La Habana: Centro de Investigaciones y Desarrollo de

la Cultura Cubana Juan Marinello-Cátedra de Estudios Antonio Gramsci.

Martínez Heredia, Fernando (2005). *El horno de los noventa*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Martínez, Osvaldo (2001). Posición de Cuba sobre el ALCA, expuesta por el doctor en Ciencias Económicas y director del Centro de Investigación de la Economía Mundial. Cátedra Libre. Cutcorpeis. Bogotá.

Marx, Carlos (S.f.). *Miseria de la filosofía*. Moscú: Ediciones Lenguas Extrajeras.

Marx, Carlos (1962). *El capital*. La Habana: Editora Nacional de Cuba.

Marx, Carlos (1965). *La ideología alemana*. La Habana: Edición Revolucionaria.

Marx, Carlos (1965). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. La Habana: Editora Política.

Marx, Carlos (1966). *Contribución a la crítica de la economía política*. La Habana: Editora Política.

Marx, Carlos (1966). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. La Habana: Editora Política.

Marx, Carlos (1973). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Marx, Carlos (1975). *Cartas a Kugelman*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Marx, Carlos (1976). *Crítica del derecho político hegeliano*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Marx, Carlos (1982). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Carlos (1985). *Manuscritos económicos y filosóficos*. Madrid: Alianza Editorial.

Marx, Carlos y Engels, Federico (1967). *"La sagrada familia" y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Grijalbo.

Marx, Carlos y Engels, Federico (1970). *Marx Engels Werke*. Berlín.

Marx, Carlos y Engels, Federico (1973). *Obras escogidas*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Marx, Carlos y Engels, Federico (1973). *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre.

Marx, Carlos y Engels, Federico (1974). *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, Carlos y Engels, Federico (1991). *Categorías fundamentales 1836-1844*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Marx, Carlos y Engels, Federico (1997). *El Manifiesto Comunista*. Barcelona: El viejo topo.

Massardo, Jaime (1986). "El marxismo de Mariátegui". *Dialéctica*. (No. 18).

Masson-Oursel, Paul y otros (1957). *La India antigua y su civilización*. México: UTEHA.

Mateo Tornes, Julián (1986). *Tipos históricos de unidad del conocimiento científico*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Mehring, Franz (1986). *Carlos Marx, historia de su vida*. La Habana: Edición Revolucionaria.

Melis, Antonio (S.f.). "Mariátegui, primer marxista de América". *Ideas en torno de Latinoamérica*. México: UNAM-UDUAL.

Mella, Julio Antonio (1968). "Glosas al pensamiento de José Martí". *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*. La Habana: Editora Política.

Mella, Julio Antonio (1975). *Documentos y artículos*. La Habana: Instituto de Historia del Movimiento Comunista y de la Revolución Socialista de Cuba.

Memorias del Seminario Filosofía Francesa de las Resistencias. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. (2007). *Marx Ahora. Revista Internacional*. (No. 23). (pp. 61-77).

Memorias del III Congreso Internacional de Filosofía del Derecho, Filosofía Política y Ética. (2011). Bogotá: Universidad Libre de Colombia.

Méndez Arceo, Sergio (1986). "Ser anticomunista es ser anticristiano". *Revista Internacional*. (No. 9).

Merquior, J. G. (1987). *O marxismo occidental.* Río de Janeiro: Editora Nueva Frontera.

Mezarov, István (1970). *La teoría de la enajenación en Marx*. México: Ediciones Era.

Mignolo, Walter (1999). *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial.* Bogotá: Pensar. Pontificia Universidad Javeriana.

Mill, John Stuart (1987). *Sobre la libertad.* San José: Universidad Autónoma de Centroamércia.

Millon, R. Lombardo (1964). *Biografía intelectual de un marxista mexicano.* México: Universidad Obrera de México.

Miranda, Olivia (1997). *Carlos Rafael Rodríguez: tradición y universalidad.* La Habana: Editora Política.

Mittin, M. B. (1979). *Probleme des gegenwartigen ideologischen Kampfes*. Berlín: Akademie Verlag.

Modrizhinskaya, E. D. (1978). *Revisionismo contemporáneo de derecha*. La Habana: Editorial Orbe.

Molano, Frank. "Socialismo del siglo xxi o socialismo en el siglo xxi: un estado de la cuestión". En Estrada, Jairo (2008). *Izquierda y socialismo en América Latina.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Molina, Carlos (2008). "Sobre el socialismo del siglo xxi y el poder popular". En Estrada, Jairo. *Izquierda y socialismo en América Latina.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Monal, Isabel y Miranda, Olivia (1994). *Filosofía e ideología en Cuba. Siglo xix.* México: UNAM.

Monal, Isabel y Miranda, Olivia (2002). *Pensamiento cubano. Siglo xix*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Moncayo, Víctor Manuel (1983). "Marx sin marxismo". *In Memorian Marx 1883-1983.* Bogotá: CINEP.

Moncayo, Víctor Manuel. "El manifiesto comunista hoy". En Caycedo, Jaime y Estrada, Jairo. (1999). *Marx Vive*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mondolfo, Rodolfo (1969). *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mondolfo, Rodolfo (1971). *El pensamiento antiguo*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Mondragón, Héctor (1997). *Otra vez el socialismo*. Bogotá: Erre-diciones.

Mondzhian, J. (1974). *El marxismo y el renegado Garaudy*. Moscú: Editorial Progreso.

Monnerot, Jacques (1968). *Dialéctica del marxismo*. Madrid: Editorial Guadarrama.

Monteon, Humberto (1987). *El gran octubre y los mexicanos*. México: Acuario.

Montero, G.; Pino, A.; Cuba, M. T. y otros (1987). *La educación estética del hombre nuevo*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Montiel, Edgar (1984). "¿Conformismo-subversión creadora? Un dilema de la filosofía latinoamericana". *Nuestra América*. (No. 11).

Morales García, Elena (1988). *Uma história da filosofía. Razáo e mística na ideade media*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro-Universidade Aberta.

Morey, Miguel. "La ilustración parisina: del estructuralismo a las ontologías del presente". En Muguerza, J. y Cerezo, P. (2000). *La filosofía hoy*. Barelona: Crítica.

Morín, Edgar. "Epistemología de la complejidad". En colectivo de autores (2002). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.

Mosvichov, L. (1974). *Teoría de la desideologización. Ilusiones y realidad*. Moscú: Editorial Progreso.

Moulien, T. (1986). "Los sueños perdidos de la izquierda". *La Jornada Semanal*. (No. 80).

Negri, Toni y Hardt, Michael (2001). *Imperio*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Nietzsche, Federico (1957). *Obras completas de Federico Nietzsche*. Buenos Aires: Aguilar.

Núnez Jover, Jorge. "La ciencia en el encuentro entre ética y epistemología". En colectivo de autores (2004). *Por una nueva ética*. La Habana: Editorial Félix Varela.

Núñez Machín, Ana (1974). *Rubén Martínez Villena*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Núñez, Orlando (1986). *Democracia y revolución en las Américas*. Managua: Editorial Vanguardia.

Nuñez, Orlando y Burbach, Roger (1990-1991). "Fin del socialismo o crisis de la dominación occidental". *La Avispa*.

Núñez Tenorio, J. R. (1976). *Humanismo, estructuralismo y marxismo*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Nuñez Tenorio, J. R. (1976). *Teoría y método de la economía política marxista.* Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Núñez Tenorio, J. R. (1979). *La izquierda y la lucha por el poder en Venezuela*. Caracas: Editorial Ateneo de Caracas.

Núñez Tenorio, J. R. (1983). *Antología del pensamiento revolucionario venezolano*. Caracas: Ediciones Centauro.

Oizerman, Teodor (1979). *Geschichte der Dialektik 14 bis 18 Jahrhundert.* Berlín: Dietz Verlag.

Oizerman, Teodor (1980). *La formación de la filosofía marxista.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Ortíz, Hernán (2002). *Notas sobre el Estado y la revolución de Lenin*. Bogotá: Editorial Ibáñez.

Osipov, G. V. (1974). *Sociología; problemas teóricos y metodológicos.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Ovejero, Eduardo (1956). 'Introducción'. "10 de abril de 1932". En Nietzsche, Federico. *Obras completas de Federico Nietzsche.* Buenos Aires: Aguilar.

Padura, Leonardo (2010). *El hombre que amaba a los perros.* La Habana: Ediciones Unión.

Paris, Robert (1984). "Difusión y apropiación del marxismo en América Latina". *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe.* (No. 36).

Paso, Leonardo (1985). "Primeras manifestaciones antimperialistas y la influencia marxista". *Islas*. (No. 82).

Paz, Octavio y Krauz, Enrique (1991). *Hacia la sociedad abierta. La experiencia de la libertad.* México: Ediciones Espejo de Obsidiana.

Peña, Edulfo (2005, mayo). "Castro, Chávez y Lula, 'vendedores' de esperanza". *El Tiempo*. Bogotá.

Pérez Esclarín, Antonio (1973). *La revolución con Marx y con Cristo*. Caracas.

Pérez, R. (1922). *Biografía de Enrique Roig San Martín*. La Habana: Editorial Antena.

Petrujin, A. y Churilov E. (1985). *Farabundo Martí*. Moscú: Editorial Progreso.

Piaget, Jean (1968). *El estructuralismo*. Buenos Aires: Editorial Proteo.

Plá León, Rafael (1989, noviembre). *Marxismo, ¿eurocentrismo o universalidad?* Ponencia presenta al II Simposio sobre Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Universidad Central de Las Villas, Santa Clara.

Plá León, Rafael (1994). *Una lógica para pensar la liberación en América Latina*. Buenos Aires: Colección Pinos Nuevos.

Plamenatz, J. (1975). *Karl Marx y su filosofía del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.

Plataforma Programática del Partido Comunista de Cuba. (1976). La Habana: Editora Política.

Platón (1946). *Obras completas de Platón*. Buenos Aires: Ediciones Anaconda.

Platón (1968). *La República*. Madrid: Aguilar.

Popper, Karl (1957). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Popper, Karl (1997). *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*. Barcelona: Paidós Básica.

Posada, Francisco (1968). *Los orígenes del pensamiento marxista en Latinoamérica*. Madrid: Ciencia Nueva.

Poviña, Alfredo (1941). *Historia de la sociología en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Prada Alcoreza, Raúl (1989). *La subversión de la praxis*. La Paz: Espíteme.

Prada Alcoreza, Raúl. "El manifiesto en los confines del capitalismo tardío". En colectivo de autores (1999). *El fantasma insomne*.

Pensando el presente desde el Manifiesto Comunista. La Paz: Editorial Muela del Diablo.

Prieto Rozos, Alberto (1983). *La burguesía contemporánea en América Latina.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Prieto Rozos, Alberto (1985). *El movimiento de liberación contemporáneo en América Latina.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

"Programa de Santa Fe II". (1989). *Envío*. (No. 90).

Pupo, Rigoberto (1986). *La práctica y la filosofía marxista.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Quesada, Miró (1988). Entrevista en *América Latina.* (No. 11).

Quijano Caballero, Jaime (1981). *Wissenchaft, ortnonomie, politische ideologie in der Praxis der antimperialistischen Befreiungskampfe.* Dissertation Zur Promotion B. Berlín: Humboldt Universitat.

Quijano Caballero, Jaime (1988). *Sobre el criticismo económico.* Bogotá: Universidad Incca.

Quintanilla Obregón, Lourdes (1982). *Lombardismo y sindicatos en América Latina.* México: Edición Nueva Sociología.

Rabossi, Eduardo (1984). "Enseñar filosofía y aprender filosofía". *Cuadernos de Filosofía y Letras.* (No. 3-4).

Rama, Carlos (S.f.). "Prólogo". *Utopismo socialista (1830-1893)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Ramírez, Sergio (1991). "Perspectivas y limitaciones del cambio político y social en América Latina". Ponencia presentada al VI Congreso Nacional de Filosofía de México. Universidad Autónoma de Chihuahua.

Ramonet, Ignacio (1996). *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*. Madrid: Editorial Debate.

Ramonet, Ignacio (2006). *Propaganda silenciosas. Masas, televisión y cine*. La Habana: Fondo Cultural del ALBA.

Ramos, Gerardo (1985). "Política y concepción del mundo: antinomias del marxismo latinoamericano". *Revista Cubana de Ciencias Sociales.* (No. 17).

Ramos, Samuel (1986). *Diego Rivera.* México: UNAM.

Ratikov, A. (1986). *Materialismo dialéctico*. Moscú: Editorial Progreso.

Ravelo, P. (2004). *La filosofía en la era del capitalismo mundial*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Ravines, Eudocio (1960). *La gran estafa*. La Habana: Edilusa.

Recabarren, Luis Emilio (1965). *Obras escogidas*. Santiago de Chile: Editorial Recabarren.

"Reflexiones sobre la filosofía de la liberación latinoamericana". (1986). *Prometeo*. (No. 6). [Versión electrónica] En: http://148.206.53, 230/revistauam/dialectica/include/getdoc.php?id=321&article341&mode=pdf

Regalado Álvarez, Roberto (2006). *América Latina entre siglos*. La Habana: Ocean Press.

Reichenbach, Hans (1975). *La filosofía científica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rensoli Laliga, Lourdes (1987). *Quimera y realidad de la razón*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Restrepo Botero, Darío (2003). *La falacia neoliberal crítica y alternativas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Revueltas, José (2003). *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. México D.F.: Centro de Documentación y Difusión de Filosofía Crítica.

Reynhold, Oleg y Ryzkensko, F. (1976). *El anticomunismo moderno*. Moscú: Editorial Progreso.

Ribeiro, Darcy (1982). "Cultura, antropología y literatura". *Cuadernos Americanos*. (Vol. 244).

Ribeiro, Darcy (1992). *América y la civilización*. La Habana: Casa de las Américas.

Ribeiro, Darcy (1992). "Sin miedo de pensar en Cuba". *Interrogantes de la modernidad*. La Habana: Ediciones Tempo.

Rivera, Diego (1938). "Una lucha de clase y el problema indígena". *Clave*. (No. 2).

Rivero, Daysy; Rojas, Ileana; Rensoli, Lourdes; Fleites, Marisela y Guadarrama, Pablo (1988). *La filosofía en México, siglo xx*. México: Editorial Solidaridad.

Roca, Blas (1943, septiembre 3). Entrevista en *Hoy*. La Habana.

Roca, Blas (1960). *Los fundamentos del socialismo en Cuba.* La Habana: Ediciones Populares.

Roca, Blas (1965). *Aclaraciones*. La Habana: Editora Política.

Roditi, Aberto y otros. "Presentación". En Lombardo Toledano, Vicente (2002). *Obra educativa.* México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales.

Rodríguez, Carlos Rafael (1983). *Letra con filo*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Rodríguez, Carlos Rafael (1984). *Palabras en los setenta.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Rodríguez, Eudoro (1985). *Marx y América Latina*. Bogotá: Editorial El Búho.

Rodríguez, José Luis (1988). *Crítica a nuestros críticos.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Rodríguez Salgado, Ramón (1987). "Estudio de las publicaciones marxistas en Cuba y su labor en la difusión de la filosofía en la república mediatizada". *Revista Cubana de Ciencias Sociales.* (No. 13).

Rodríguez Ugidos, Zayra (S.f.). "Prólogo a Hegel". *J.G. F. Fenomenología del espíritu.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Rodríguez Ugidos, Z. (1985). *Filosofía, ciencia y valor. (Crítica del althusserianismo y de algunas variantes neoalthusserianas en Latinoamérica)*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Rodríguez Ugidos, Z.(1988). *Obras*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Roemer, John E. (1995). *Un futuro para el socialismo*. Barcelona: Crítica.

Roies, Arturo Andrés (1974). *Lectura de Marx por Althusser.* Barcelona: Editorial Laia.

Roig, Arturo Andrés (1984). "Cuatro tomas de posición". *Nuestra América.* (No. 11).

Roig, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Rojas, Fernando (2011). "Prólogo". *La última lucha de Lenin, discursos y escritos (1922-1923)*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Rojas, Ileana y Hernández, Jorge (1987). *Balance crítico de la sociología latinoamericana actual.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Romero, Francisco (1950). *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Rousseau, Juan J. (1973). *Obras*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Rubel, Maximilien (1970). *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista. Introducción y selección.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Rubel, Maximilien (1974). *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Sabater, Fernando (1999). *Filosofía del derecho, ética, cultura y constitución.* Bogotá: Universidad Libre. Ediciones Jurídicas Gustavo Ibánez.

Salamanca, Antonio (S. f.). *Marxismo en América Latina*. Encontrado en: http://refundacion.com.mx/revista/index.phpoption=com_content&view=article&id=135:marxism-en-america-latina&catid=123:marxismo&Itemid=51

Salazar Bondy, Augusto (1979). "Sentido y problemas de la filosofía latinoamericana". *Latinoamérica*.

Salazar, Freddy (1986). *Marx y Spinoza. Problema del método y el conocimiento.* Medellín: Universidad de Antioquia.

Salazar, Luis (1983). *Marxismo y filosofía: un horizonte polémico.* México: UNAM.

Salazar, Luis (1989). *Marxismo y filosofía: un horizonte polémico.* México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Salazar, M. (1988). *¿Saltar al reino de la libertad? Crítica de la transición al comunismo*. México: Siglo XXI Editores/UNAM.

Sánchez, F. y Guadarrama, Pablo (1988). "Ideologización o desideologización en el estudio de la cultural latinoamericana". *Islas*. (No. 89).

Sánchez, Germán. "Prólogo a la edición cubana". En Weber, Max. (1971). *Economía y sociedad.* Editorial Ciencias Sociales.

Sánchez Linares, Felipe (1988). *¿Es ciencia la filosofía?* La Habana: Editora Política.

Sánchez, Ricardo. "Por una nueva república. Manifiesto del pensamiento crítico". En Estrada, Jairo (2003). *Marx Vive. Sujetos políticos y alternativos en el actual capitalismo.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Sánchez Vázques, Adolfo. "Estructuralismo e historia". En Lefebvre, Henri; Sánchez Vázques, Adolfo; Castro, Nils y Luperin, Romano (1970). *Estructuralismo y marxismo.* México: Grijalbo.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1981). *Del socialismo científico al socialismo utópico.* México: Serie Popular Era.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1982). *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. México: Editorial Grijalbo.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1985). *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México: Ediciones Océano.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1987). *Escritos de política y filosofía*. Madrid: Editorial Ayuso.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1991). "¿De qué socialismo hablamos?". *Dialéctica*. (No. 21).

Sánchez Vázquez, Adolfo (1992). *América Latina. Historia y destino.* México: UNAM.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1997). *Filosofía y circunstancias.* Barcelona: Anthropos.

Sánchez Vázquez, Adolfo (2006). *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Santos Moray, Mercedes (1985). *Marxistas de América*. La Habana: Editorial Arte y Literatura.

Sardoya Loureda, Rubén (2000). *La filosofía burguesa posclásica.* La Habana: Editorial Félix Varela.

Sartre, Jean-Paul (1968). *Cuestiones de método.* La Habana: Instituto Cubano del Libro.

Saussure, Ferdinand de (1987). *Curso de lingüística general.* Madrid: Alianza Editorial.

Scaron, Pedro. "Introducción". En Marx, Carlos y Engels, Federico (1975). *Materiales para la historia de América Latina.* Córdoba: Editorial Siglo XXI.

Schaff, Adam (1964). *La filosofía del hombre*. Buenos Aires: Editorial Lautaro.

Schaff, Adam (1976). *Estructuralismo y marxismo.* Barcelona: Grijalbo.

Schaff, Adam (1980). *Ideología y marxismo*. México: Editorial Grijalbo.

Schaff, Adam (1985). "¿Qué significa ser comunista?" *Praxis a filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez González*. México: Editorial Grijalbo.

Schaff, Adam (1994). *El marxismo a final de siglo*. Barcelona: Ariel.

Schmidt, Alfred (1976). *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI Editores.

Schneider, Samuel (1994). *Héctor Agosti. Creación y milicia.* Buenos Aires: Grupo de amigos de Héctor P. Agosti.

Schumpeter, J. (1968). *Ciencia e ideología.* Buenos Aires: EUDEBA.

Sebag, Lucien (1969). *Marxismo y estructuralismo.* México: Siglo XXI Editores.

Segeht, W. (1984). *Materialistiche Dialektik als Methode und Methodologie.* Berlín: Akademie Verlag.

Seidel, Helmut (1981). "Uber das verhaltnisdes Marxismus zur Philosphie Spinozas". *Marxismus und Spinozismus Wissenschaftliche Beitrage.* Leipzig: Karl Marx Universitat.

Semo, Enrique (1991). "El colapso del socialismo". *La Avispa*. (No. 2).

Semprún, Jorge. "Entre la literatura y la acción". En Meza, J. y Tajonar, H. (1991). *Miradas al futuro. La experiencia de la libertad*. México: Ediciones Espejo de Obsidiana.

Séneca. "De la vida buena". En Marías, Julián (1963). *La filosofía en sus textos*. Madrid: Editorial Labor.

Serviat, Pedro (S. f.). *40 Aniversario de la fundación del Partido Comunista.* La Habana: Editorial EIR.

Seve, Lucien (1975). *Marxismo y teoría de la personalidad.* Buenos Aires: Amorrortu.

Silva, Arnaldo (1983). "Algunas tergiversaciones sobre la dialéctica de lo nacional y lo internacional en la revolución socialista de Cuba". *Revista Cubana de Ciencias Sociales*. (No. 1).

Silva, A. S. (1979). "Teología de la liberación latinoamericana: Camilo Torres". *Latinoamérica.* (No. 57).

Silva Colmenares, Julio (1990). "La teoría del valor-trabajo culpable de la crisis económica del socialismo. *Taller*. (No. 4).

Silva, Ludovico (1977). *Teoría y práctica de la ideología*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

Silva, Ludovico (1983). *La plusvalía ideológica.* Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Silva, Ludovico (2006). *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*. Caracas: Fondo Editorial Ipasme.

Silva, Ludovico (2007). *Letra y pólvora.* Caracas: Fundación Ludovico Silva.

Solías Bello, N. L.; Ortiz, J. y Galindo Zúñiga, M. S. (2009). "La filosofía de la liberación". *Historia del pensamiento filosófico latioamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000).* México: CREFAL/Siglo XXI Editores.

Sonntag Heinz, R. (1988). *Duda-certeza-crisis. La evolución de las ciencias sociales en América Latina.* Caracas: Unesco/Editorial Nueva Sociedad.

Soto, José Antonio (2002). *Desafíos de la izquierda latinoamericana en los umbrales del tercer milenio.* Santiago de Cuba: Ediciones Santiago.

Spencer, Herbert (1947). *Principios de sociología.* Buenos Aires: Revista de Occidente.

Stalin, José (1956). *Obras*. Buenos Aires: Editorial Fundamentos.

Stolowics, Beatriz. "La izquierda latinoamericana y las encrucijadas del presente". En Estrada, Jairo (2008). *Izquierda y socialismo en América Latina.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Strauch, Wolfhard. “Observaciones acerca de la concepción social alternativa de Ricardo Flores Magoon en la víspera y durante la primera fase de la Revolución Mexicana, 1910-1917”. Ponencia presentada al coloquio científico “Alternativas sociales en América Latina en el pasado y el presente”. Universidad de Rostock, Rostock: junio de 1989.

Szulc, Tad (1987). *Fidel. Un retrato crítico*. Barcelona: Grijalbo.

Tabares del Real, J. A. (1971). *La Revolución del treinta: sus dos últimos años*. La Habana: Dirección Política de las FAR.

Tablada, Carlos (1987). *El pensamiento económico de Ernesto Che Guevara*. La Habana: Casa de las Américas.

Tablada, Carlos (2007). *El marxismo del Che*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Tejera, Diego Vicente (1981). *Textos escogidos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Téllez, Dora María (1991). “El socialismo pasa por la solución del problema nacional”. *La Avispa*. (Abril-mayo).

Ternevoi, Oleg C. (1981). *La filosofía en Cuba. 1790-1878*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Tesis y resoluciones del I Congreso del Partido Comunista de Cuba. (1976). La Habana: DOR.

Thierno, G. (2007). *Marxisme et critique de la modernité en Afrique*. París: L’Harmattan.

Tibor, Raquel (1968). *Julio Antonio Mella en el Machete*. México: Fondo de Cultura Popular.

Tito Lucrecio Caro (1968). *De la naturaleza de las cosas*. Madrid.

Tito Lucrecio Caro (1986). *De la naturaleza*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva.

Toffannin, G. (1953). *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días*. Buenos Aires: Ediciones Novo.

Toffler, Albin (1973). *El shock del futuro*. Barcelona: Plaza & Janés Editores.

Touraine, Alain (1999). *¿Podremos vivir juntos? El destino del hombre en la aldea global*. México: Fondo de Cultura Económica.

Toynbee, Arnold (1967). *El mundo y occidente*. Madrid: Aguilar.

Trías, Eugenio (1975). *Teoría de las ideologías*. Barcelona: Editorial Península.

Trotsky, León (1932). *Historia de la Revolución rusa. La revolución de octubre*. Madrid: Cenit.

Trotsky, León (1961). *Por los Estados Unidos Socialistas de América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Coyoacán.

Trotsky, León. "Manifesto on the Imperialist War and the Proletarian Revolution". En Deutscher, Isaack (1964).*The age of the permanent Revolution: a Trotsky anthology.* New York: Dell, Publishing, Co.

Trotsky, León (1977). *El programa de transición para la revolución socialista. A 90 años del Manifiesto Comunista.* Barcelona: Editorial Fontamara.

Tse-Tung, Mao (1961). "Sobre la experiencia histórica de la dictadura del proletariado". Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Turner, Jorge (1989)."Las etapas del marxismo en América Latina". *Memoria*. (No. 27).

Turner, Ralph (1979). *Las grandes culturas de la humanidad.* La Habana: Ediciones Revolucionaria.

Ubieta, Enrique (2007). *Por la izquierda.* La Habana: Ediciones ICCAIC.

Unzueta, Gerardo (1966). *Lombardo Toledano y el marxismo leninismo*. México: Fondo de Cultura Popular.

Valdés, Gilberto (1999). "América Latina y los metarrelatos de la globalización". *Las trampas de la globalización*. La Habana: Instituto de Filosofía. Editorial José Martí.

Valqui Cachi, Camilo (1998). *Desde Cuba: el derrumbe del socialismo eurosoviético.* Santa Clara: Editorial Feijoo.

Vargas, Gustavo (1986)."Pensamiento socialista en Nueva Granada (1850-1860)". *Dialéctica*. (No. 18).

Vargas Lozano, Gabriel (S. f.). "Adolfo Sánchez Vázquez y la filosofía del marxismo". *Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez.* México: Grijalbo.

Vargas Lozano, Gabriel (1983-1984). "Entrevista exclusiva de Wenceslao Roces a *Dialéctica*". *Dialéctica*. (No. 14-15).

Vargas Lozano, Gabriel (1990). "El debate sobre la postmodernidad en la crisis actual". *Islas*. (No. 97).

Vargas Lozano, Gabriel (1991). "Gramsci y América Latina". *Concordia. Revista Internacional de Filosofía.* (No. 19).

Vargas Lozano, Gabriel (1994). *Más allá del derrumbe*. México: Siglo XXI Editores.

Vargas-Machuca, R. (1992). "Ética y marxismo". *Concepciones de la ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid: Editorial Trotta.

Varona, Enrique José (1886). "Los grandes hombres". *Revista Cubana.*

Varona, Enrique José (1907). *Desde mi belvedere.* La Habana: Imprenta Rambla.

Varona, Enrique José (1919). *De la colonia a la república.* La Habana: Cuba Contemporánea.

Varona, Enrique José. Entrevista para *El País*. En Pichardo, Hortensia (1974). *Documentos para la historia de Cuba.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Vasconcelos, José (1929). *Tratado de metafísica.* México: México Joven.

Vasconcelos, José (1953). *Historia del pensamiento filosófico.* México: Editorial UNAM.

Vasconcelos, José (1985). *Marxistas en América.* La Habana: Editorial Arte y Literatura.

Vattimo, Giani (1955). *Opere di Antonio Gramsci.* Torino: Einaudi.

Vattimo, Gianni (1989). *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Ediciones Península.

Vattimo,Gianni (1989). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica.* Barcelona: Paidós-Studio.

Vattimo, Gianni (1990). *El fin de la modernidad.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Vattimo, Gianni (1996). *Creer que se cree.* Barcelona: Paidós.

Vattimo, Gianni (2000, octubre 28). Conferencia en la Universidad Libre. Bogotá.

Vaz Ferreira, Carlos (1939). *Sobre los problemas sociales*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Vega Cantor, Renán (1997). *Marx y el siglo xxi. Una defensa de la historia y el socialismo*. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico.

Vega Cantor, Renán (1998). *Marx y el siglo xxi*. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico.

Vega Cantor, Renán (1999). *El caos planetario*. Buenos Aires: Editorial Antídoto.

Velázquez, Manuel; Cerutti, Horacio y otros (1988). *Pensamiento utópico: revolución y contrarrevolución*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Viatkin, A. (1985). *Movimiento obrero comunista y de liberación nacional*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.

Villegas, Abelardo (1984)."América Latina. Revolución y lucha de clases. Un ensayo categorial". *Nuestra América*. (No. 11).

Villoro, Luis (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI Editores.

Villoro, Luis (1985). "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez". *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México: Grijalbo.

Villoro, Luis y otros. "Del socialismo autoritario a la difícil libertad". En Meza, J. y Tajonar, H. (1991). *Hacia la sociedad abierta. La experiencia de la libertad*. México: Ediciones Espejo de Obsidiana.

Viñas, David (1983). *Anarquistas en América Latina*. México: Editorial Katún.

Volpe della, Galvano (1965). *Rousseau y Marx*. La Habana: Editora Política.

Vuskovic, Pedro y Elgueta, Belarmino (1987). *Che Guevara en el presente de América Latina*. La Habana: Casa de las Américas.

Wallerstein, Inmanuel (2000). "¿La globalización o la era de la transición? Una visión a largo plazo de la trayectoria del sistema-mundo". *Casa de las Américas*. (No. 219).

Weber, Max (1959). *El político y el científico*. Alianza Editorial.

Wells, Harry (1963). *El pragmatismo, filosofía del imperialismo*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

Windelband, Wilhelm (1943). *Historia de la filosofía*. México: Antigua Librería Robredo.

Witkec, Alejandro (1984). "El marxismo en Chile". *Memoria*. (No. 27).

Wolfensohn, John (1997). *El desafío de la inclusión*. Discurso ante la Junta de Gobernadores. Hong Kong.

Yajot, O. (S. f.). *¿Qué es el materialismo dialéctico?* Moscú: Editorial Progreso.

Zdravomislov, Andrei G. (1975). *Metodología y procedimiento de las investigaciones sociológicas*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.

Zea, Leopoldo (1957). *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zea, Leopoldo (1965). *El pensamiento latinoamericano*. México D.F.: Editorial Pormaca.

Zea, Leopoldo (1969). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI Editores.

Zea, Leopoldo (1976). *Filosofía y cultura latinoamericana*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

Zea, Leopoldo (2001). "Latinoamérica en la globalización". *Cuadernos Americanos*. (No. 86).

Zikova, Ana (1980). *La cuestión de la especificidad de la filosofía latinoamericana*. Moscú: Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencia de la URSS.

Zizek, S. (2007). *Recordando a Lenin*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Zubiría, Sergio. "Marx y Engels ante las tensiones del ocaso de la modernidad". En Estrada, Jairo (2003). *Marx Vive. Sujetos políticos y alternativos en el actual capitalismo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Índice

3.000 ejemplares

Se terminó de imprimir en la
Fundación Imprenta de la Cultura

Guarenas, abril 2015

